Les mots et les choses

(1966)

Michel Foucault

LES MOTS ET LES CHOSES Une archéologie des sciences humaines

(Paris, Gallimard, 1966)

Préface

Ce livre a son lieu de naissance dans un texte de Borges. Dans le rire qui secoue à sa lecture toutes les familiarités de la pensée - de la nôtre: de celle qui a notre âge et notre géographie - , ébranlant toutes les surfaces ordonnées et tous les plans qui assagissent pour nous le foisonnement des êtres, faisant vaciller et inquiétant pour longtemps notre pratique millénaire du Même et de l'Autre. Ce texte cite «une certaine encyclopédie chinoise» où il est écrit que «les animaux se divisent en: a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) et caetera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches». Dans l'émerveillement de cette taxinomie, ce qu'on rejoint d'un bond, ce qui, à la faveur de l'apologue, nous est indiqué comme le charme exotique d'une autre pensée, c'est la limite de la nôtre: l'impossibilité nue de penser cela.

Qu'est-il donc impossible de penser, et de quelle impossibilité s'agit-il? A chacune de ces singulières rubriques, on peut donner sens précis et contenu assignable; quelques-unes enveloppent bien des êtres fantastiques - animaux fabuleux ou sirènes; mais justement en leur faisant place à part, l'encyclopédie chinoise en localise les pouvoirs de contagion; elle distingue avec soin les animaux bien réels (qui s'agitent comme des fous ou qui viennent de casser la cruche) et ceux qui n'ont leur site que dans

l'imaginaire. Les dangereux mélanges sont conjurés, les blasons et les fables ont rejoint leur haut lieu; pas d'amphibie inconcevable, pas d'aile griffue, pas d'immonde peau squameuse, nulle de ces faces polymorphes et démoniaques, pas d'haleine de flammes. La monstruosité ici n'altère aucun corps réel, ne modifie en rien le bestiaire de l'imagination; elle ne se cache dans la profondeur d'aucun pouvoir étrange. Elle ne serait même nulle part présente en cette classification si elle ne se glissait dans tout l'espace vide, dans tout le blanc interstitiel qui sépare les êtres les uns des autres. Ce ne sont pas les animaux «fabuleux» qui sont impossibles, puisqu'ils sont désignés comme tels, mais l'étroite distance selon laquelle ils sont juxtaposés aux chiens en liberté ou à ceux qui de loin semblent des mouches. Ce qui transgresse toute imagination, toute pensée possible, c'est simplement la série alphabétique (a, b, c, d) qui lie à toutes les autres chacune de ces catégories.

Encore ne s'agit-il pas de la bizarrerie des rencontres insolites. On sait ce qu'il y a de déconcertant dans la proximité des extrêmes ou tout bonnement dans le voisinage soudain des choses sans rapport; l'énumération qui les entrechoque possède à elle seule un pouvoir d'enchantement: «Je ne suis plus à jeûn, dit Eusthènes. Pour tout ce jourd'hui, seront en sûreté de ma salive: Aspics, Amphisbènes, Anerudutes, Abedessimons, Alarthraz, Ammobates, Apinaos, Alatrabans, Aractes, Asterions, Alcharates, Arges, Araines, Ascalabes, Attelabes, Ascalabotes, Aemorroïdes...» Mais tous ces vers et serpents, tous ces êtres de pourriture et de viscosité grouillent, comme les syllabes qui les nomment, dans la salive d'Eusthènes: c'est là que tous ont leur lieu commun, comme sur la table d'opération le parapluie et la machine à coudre; si l'étrangeté de leur rencontre éclate, c'est sur fond de cet et, de ce en, de ce sur dont la solidité et l'évidence garantissent la possibilité d'une juxtaposition. Il était certes improbable que les hémorroïdes, les araignées et les ammobates viennent un jour se mêler sous les dents d'Eusthènes, mais, après tout, en cette bouche accueillante et vorace, ils avaient bien de quoi se loger et trouver le palais de leur coexistence.

La monstruosité que Borges fait circuler dans son énumération consiste au contraire en ceci que l'espace commun des rencontres s'y trouve lui-même ruiné. Ce qui est impossible, ce n'est pas le voisinage des choses, c'est le site lui-même où elles pourraient voisiner. Les animaux «i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un très fin pinceau de poils de chameau», - où pourraient-ils jamais se rencontrer, sauf dans la voix immatérielle qui prononce leur énumération, sauf sur la page qui la transcrit ? Où peuvent-ils se juxtaposer sinon dans le non-lieu du langage? Mais celui-ci, en les déployant, n'ouvre jamais qu'un espace impensable. La catégorie centrale des animaux «inclus dans la présente classification» indique assez, par l'explicite référence à des paradoxes connus, qu'on ne parviendra jamais à définir entre chacun de ces ensembles et celui qui les réunit tous un rapport stable de contenu à contenant: si tous les animaux répartis se logent sans exception dans une

des cases de la distribution, est-ce que toutes les autres ne sont pas en celle-ci ? Et celle-ci à son tour, en quel espace réside-t-elle ? L'absurde ruine le et de l'énumération en frappant d'impossibilité le en où se répartiraient les choses énumérées. Borges n'ajoute aucune figure à l'atlas de l'impossible; il ne fait jaillir nulle part l'éclair de la rencontre poétique; il esquive seulement la plus discrète mais la plus insistance des nécessités; il soustrait l'emplacement, le sol muet où les êtres peuvent se juxtaposer. Disparition masquée ou plutôt dérisoirement indiquée par la série abécédaire de notre alphabet, qui est censée servir de fil directeur (le seul visible) aux énumérations d'une encyclopédie chinoise... Ce qui est retiré en un mot, c'est la célèbre «table d'opération»; et rendant à Roussel une faible part de ce qui lui est toujours dû, j'emploie ce mot «table» en deux sens superposés: table nickelée, caoutchouteuse, enveloppée de blancheur, étincelante sous le soleil de verre qui dévore les ombres, - là où pour un instant, pour toujours peut-être, le parapluie rencontre la machine à coudre; et, tableau qui permet à la pensée d'opérer sur les êtres une mise en ordre, un partage en classes, un groupement nominal par quoi sont désignées leurs similitudes et leurs différences, - là où, depuis le fond des temps, le langage s'entrecroise avec l'espace.

Ce texte de Borges m'a fait rire longtemps, non sans un malaise certain et difficile à vaincre. Peut-être parce que dans son sillage naissait le soupçon qu'il y a pire désordre que celui de l'incongru et du rapprochement de ce qui ne convient pas; ce serait le désordre qui fait scintiller les fragments d'un grand nombre d'ordres possibles dans la dimension, sans loi ni géométrie, de l'hétéroclite; et il faut entendre ce mot au plus près de son étymologie: les choses y sont «couchées», «posées», «disposées» dans des sites à ce point différents qu'il est impossible de trouver pour eux un espace d'accueil, de définir au-dessous des uns et des autres un lieu commun. Les utopies consolent: c'est que si elles n'ont pas de lieu réel, elles s'épanouissent pourtant dans un espace merveilleux et lisse; elles ouvrent des cités aux vastes avenues, des jardins bien plantés, des pays faciles, même si leur accès est chimérique. Les hétérotopies inquiètent, sans doute parce qu'elles minent secrètement le langage, parce qu'elles empêchent de nommer ceci et cela, parce qu'elles brisent les noms communs ou les enchevêtrent, parce qu'elles ruinant d'avance la «syntaxe», et pas seulement celle qui construit les phrases, - celle moins manifeste qui fait «tenir ensemble» (à côté et en face les uns des autres) les mots et les choses. C'est pourquoi les utopies permettent les fables et les discours: elles sont dans le droit fil du langage, dans la dimension fondamentale de la fabula; les hétérotopies (comme on en trouve si fréquemment chez Borges) dessèchent le propos, arrêtent les mots sur eux-mêmes, contestent, dès sa racine, toute possibilité de grammaire; elles dénouent les mythes et frappent de stérilité le lyrisme des phrases.

Il paraît que certains aphasiques n'arrivent pas à classer de façon cohérente les écheveaux de laines multicolores qu'on leur présente sur la surface d'une table; comme si ce rectangle uni ne pouvait pas

servir d'espace homogène et neutre où les choses viendraient à la fois manifester l'ordre continu de leurs identités ou de leurs différences et le champ sémantique de leur dénomination. Ils forment, en cet espace uni où les choses normalement se distribuent et se nomment, une multiplicité de petits domaines grumeleux et fragmentaires où des ressemblances sans nom agglutinent les choses en îlots discontinus; dans un coin, ils placent les écheveaux les plus clairs, dans un autre les rouges, ailleurs ceux qui ont une consistance plus laineuse, ailleurs encore les plus longs, ou ceux qui tirent sur le violet ou ceux qui ont été noués en boule. Mais à peine esquissés, tous ces groupements se défont, car la plage d'identité qui les soutient, aussi étroite qu'elle soit, est encore trop étendue pour n'être pas instable; et à l'infini, le malade rassemble et sépare, entasse les similitudes diverses, ruine les plus évidentes, disperse les identités, superpose les critères différents, s'agite, recommence, s'inquiète et arrive finalement au bord de l'angoisse.

La gêne qui fait rire quand on lit Borges est apparentée sans doute au profond malaise de ceux dont le langage est ruiné: avoir perdu le «commun» du lieu et du nom. Atopie, aphasie. Pourtant le texte de Borges va dans une autre direction; cette distorsion du classement qui nous empêche de le penser, ce tableau sans espace cohérent, Borges leur donna pour patrie mythique une région précise dont le nom seul constitue pour l'Occident une grande réserve d'utopies. La Chine, dans notre rêve, n'est-elle pas justement le lieu privilégié de l'espace ? Pour notre système imaginaire, la culture chinoise est la plus méticuleuse, la plus hiérarchisée, la plus sourde aux événements du temps, la plus attachée au pur déroulement de l'étendue; nous songeons à elle comme à une civilisation de digues et de barrages sous la face éternelle du ciel; nous la voyons répandue et figée sur toute la superficie d'un continent cerné de murailles. Son écriture même ne reproduit pas en lignes horizontales le vol fuyant de la voix; elle dresse en colonnes l'image immobile et encore reconnaissable des choses elles-mêmes. Si bien que l'encyclopédie chinoise citée par Borges et la taxinomie qu'elle propose conduisent à une pensée sans espace, à des mots et à des catégories sans feu ni lieu, mais qui reposent au fond sur un espace solennel, tout surchargé de figures complexes, de chemins enchevêtrés, de sites étranges, de secrets passages et de communications imprévues; il y aurait ainsi, à l'autre extrémité de la terre que nous habitons, une culture vouée tout entière à l'ordonnance de l'étendue, mais qui ne distribuerait la prolifération des êtres dans aucun des espaces où il nous est possible de nommer, de parler, de penser.

Quand nous instaurons un classement réfléchi, quand nous disons que le chat et le chien se ressemblent moins que deux lévriers, même s'ils sont l'un et l'autre apprivoisés ou embaumés, même s'ils courent tous deux comme des fous, et même s'ils viennent de casser la cruche, quel est donc le sol à partir de quoi nous pouvons l'établir en toute certitude ? Sur quelle «table», selon quel espace d'identités, de similitudes, d'analogies, avons-nous pris l'habitude de distribuer tant de choses différentes et pareilles?

Quelle est cette cohérence - dont on voit bien tout de suite qu'elle n'est ni déterminée par un enchaînement a priori et nécessaire, ni imposée par des contenus immédiatement sensibles ? Car il ne s'agit pas de lier des conséquences, mais de rapprocher et d'isoler, d'analyser, d'ajuster et d'emboîter des contenus concrets; rien de plus tâtonnant, rien de plus empirique (au moins en apparence) que l'instauration d'un ordre parmi les choses; rien qui n'exige un oeil plus ouvert, un langage plus fidèle et mieux modulé; rien qui ne demande avec plus d'insistance qu'on se laisse porter par la prolifération des qualités et des formes. Et pourtant un regard qui ne serait pas armé pourrait bien rapprocher quelques figures semblables et en distinguer d'autres à raison de telle ou telle différence: en fait, il n'y a, même pour l'expérience la plus naïve, aucune similitude, aucune distinction qui ne résulte d'une opération précise et de l'application d'un critère préalable. Un «système des éléments» - une définition des segments sur lesquels pourront apparaître les ressemblances et les différences, les types de variation dont ces segments pourront être affectés, le seuil enfin au-dessus duquel il y aura différence et au-dessous duquel il y aura similitude - est indispensable pour l'établissement de l'ordre le plus simple. L'ordre, c'est à la fois ce qui se donne dans les choses comme leur loi intérieure, le réseau secret selon lequel elles se regardent en quelque sorte les unes les autres et ce qui n'existe qu'à travers la grille d'un regard, d'une attention, d'un langage; et c'est seulement dans les cases blanches de ce quadrillage qu'il se manifeste en profondeur comme déjà là, attendant en silence le moment d'être énoncé.

Les codes fondamentaux d'une culture - ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques - fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera. A l'autre extrémité de la pensée, des théories scientifiques ou des interprétations de philosophes expliquent pourquoi il y a en générale de l'ordre, à quelle loi générale il obéit, quel principe peut en rendre compte, pour quelle raison c'est plutôt cet ordre-ci qui est établi et non pas tel autre. Mais entre ces deux régions si distantes, règne un domaine qui, pour avoir surtout un rôle d'intermédiaire, n'en est pas moins fondamental: il est plus confus, plus obscur, moins facile sans doute à analyser. C'est là qu'une culture, se décalant insensiblement des ordres empiriques qui lui sont prescrits par ses codes primaires, instaurant une première distance par rapport à eux, leur fait perdre leur transparence initiale, cesse de se laisser passivement traverser par eux, se déprend de leurs pouvoirs immédiats et invisibles, se libère assez pour constater que ces ordres ne sont peut-être pas les seuls possibles ni les meilleurs; de sorte qu'elle se trouve devant le fait brut qu'il y a, au-dessous de ses ordres spontanés, des choses qui sont en elles-mêmes ordonnables, qui appartiennent à un certain ordre muet, bref qu'il y a de l'ordre. Comme si, s'affranchissant pour une part de ses grilles linguistiques, perceptives, pratiques, la culture appliquait sur celles-ci une grille seconde qui les neutralises qui, en les doublant, les font apparaître et

les excluent en même temps, et se trouvait du même coup devant l'être brut de l'ordre. C'est au nom de cet ordre que les codes du langage, de la perception, de la pratique sont critiqués et rendus partiellement invalides. C'est sur fond de cet ordre, tenu pour sol positif, que se bâtiront les théories générales de l'ordonnance des choses et les interprétations qu'elle appelle. Ainsi entre le regard déjà codé et la connaissance réflexive, il y a une région médiane qui délivre l'ordre en son être même: c'est là qu'il apparaît, selon les cultures et selon les époques, continu et gradué ou morcelé et discontinu, lié à l'espace ou constitué à chaque instant par la poussée du temps, apparenté à un tableau de variables ou défini par des systèmes séparés de cohérences, composé de ressemblances qui se suivent de proche en proche ou se répondent en miroir, organisé autour de différences croissantes, etc. Si bien que cette région «médiane», dans la mesure où elle manifeste les modes d'être de l'ordre, peut se donner comme la plus fondamentale: antérieure aux mots, aux perceptions et aux gestes qui sont censés alors la traduire avec plus ou moins d'exactitude ou de bonheur (c'est pourquoi cette expérience de l'ordre, en son être massif et premier, joue toujours un rôle critique); plus solide, plus archaïque, moins douteuse, toujours plus «vraie» que les théories qui essaient de leur donner une forme explicite, une application exhaustive, ou un fondement philosophique. Ainsi dans toute culture entre l'usage de ce qu'on pourrait appeler les codes ordinateurs et les réflexions sur l'ordre, il y a l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être.

Dans l'étude que voici, c'est cette expérience qu'on voudrait analyser. Il s'agit de montrer ce qu'elle a pu devenir, depuis le XVIe siècle, au milieu d'une culture comme la nôtre: de quelle manière, en remontant, comme à contre-courant, le langage tel qu'il était parlé, les êtres naturels tels qu'ils étaient perçus et rassemblés, les échanges tels qu'ils étaient pratiqués, notre culture a manifesté qu'il y avait de l'ordre, et qu'aux modalités de cet ordre les échanges devaient leurs lois, les êtres vivants leur régularité, les mots leur enchaînement et leur valeur représentative; quelles modalités de l'ordre ont été reconnues, posées, nouées avec l'espace et le temps, pour former le socle positif des connaissances telles qu'elles se déploient dans la grammaire et dans la philologie, dans l'histoire naturelle et dans la biologie, dans l'étude des richesses et dans l'économie politique. Une telle analyse, on le voit, ne relève pas de l'histoire des idées ou des sciences: c'est plutôt une étude qui s'efforce de retrouver à partir de quoi connaissances et théories ont été possibles; selon quel espace d'ordre s'est constitué le savoir; sur fond de quel a priori historique et dans l'élément de quelle positivité des idées ont pu apparaître, des sciences se constituer, des expériences se réfléchir dans des philosophies, des rationalités se former, pour, peut-être, se dénouer et s'évanouir bientôt. Il ne sera donc pas question de connaissances décrites dans leur progrès vers une objectivité dans laquelle notre science d'aujourd'hui pourrait enfin se reconnaître; ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'épistémè où les

connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité; en ce récit, ce qui doit apparaître, ce sont, dans l'espace du savoir, les configurations qui ont donné lieu aux formes diverses de la connaissance empirique. Plutôt que d'une histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit d'une «archéologie 1».

Or, cette enquête archéologique a montré deux grandes discontinuités dans l'épistémè de la culture occidentale: celle qui inaugure l'âge classique (vers le milieu du XVIIe siècle) et celle qui, au début du XIXe marque le seuil de notre modernité. L'ordre sur fond duquel nous pensons n'a pas le même mode d'être que celui des classiques. Nous avons beau avoir l'impression d'un mouvement presque ininterrompu de la ratio européenne depuis la Renaissance jusqu'à nos jours, nous avons beau penser que la classification de Linné, plus ou moins aménagée, peut en gros continuer à avoir une sorte de validité, que la théorie de la valeur chez Condillac se retrouve pour une part dans le marginalisme du XIXe siècle, que Keynes a bien senti l'affinité de ses propres analyses avec celles de Cantillon, que le propos de la Grammaire générale (tel qu'on le trouve chez les auteurs de Port-Royal ou chez Bauzée) n'est pas si éloigné de notre actuelle linguistique, - toute celle quasi-continuité au niveau des idées et des thèmes n'est sans doute qu'un effet de surface; au niveau archéologique, on voit que le système des positivités a changé d'une façon massive au tournant du XVIIIe et du XIXe siècle. Non pas que la raison ait fait des progrès; mais c'est que le mode d'être des choses et de l'ordre qui en les répartissant les offre au savoir a été profondément altéré. Si l'histoire naturelle de Tournefort, de Linné et de Buffon a rapport à autre chose qu'à elle-même, ce n'est pas à la biologie, à l'anatomie comparée de Cuvier ou à l'évolutionnisme de Darwin, c'est à la grammaire générale de Bauzée, c'est à l'analyse de la monnaie et de la richesse telle qu'on la trouve chez Law, chez Véron de Fortbonnais ou chez Turgot. Les connaissances parviennent peut-être à s'engendrer, les idées à se transformer et à agir les unes sur les autres (mais comment? les historiens jusqu'à présent ne nous l'ont pas dit); une chose en tout cas est certaine: c'est que l'archéologie, s'adressant à l'espace général du savoir, à ses configurations et au mode d'être des choses qui y apparaissent, définit des systèmes de simultanéité, ainsi que la série des mutations nécessaires et suffisantes pour circonscrire le seuil d'une positivité nouvelle.

Ainsi l'analyse a pu montrer la cohérence qui a existé, tout au long de l'âge classique entre la théorie de la représentation et celles du langage, des ordres naturels, de la richesse et de la valeur. C'est cette configuration qui, à partir du XIXe siècle, change entièrement; la théorie de la représentation disparaît comme fondement général de tous les ordres possibles; le langage comme tableau spontané et quadrillage premier des choses, comme relais indispensable entre la représentation et les êtres, s'efface

à son tour; une historicité profonde pénètre au coeur des choses, les isole et les définit dans leur cohérence propre, leur impose des formes d'ordre qui sont impliquées par la continuité du temps; l'analyse des échanges et de la monnaie fait place à l'étude de la production, celle de l'organisme prend le pas sur la recherche des caractères taxinomiques; et surtout le langage perd sa place privilégiée et devient à son tour une figure de l'histoire cohérente avec l'épaisseur de son passé. Mais à mesure que les choses s'enroulent sur elles-mêmes, ne demandant qu'à leur devenir le principe de leur intelligibilité et abandonnant l'espace de la représentation, l'homme à son tour entre, et pour la première fois, dans le champ du savoir occidental. Etrangement, l'homme - dont connaissance passe à des yeux naïfs pour la plus vieille recherche depuis Socrate - n'est sans doute rien de plus qu'une certaine déchirure dans l'ordre des choses, une configuration, en tout cas, dessinée par la disposition nouvelle qu'il a prise récemment dans le savoir. De là sont nées toutes les chimères des nouveaux humanismes, toutes les facilités d'une «anthropologie», entendue comme réflexion générale, mi-positive, mi-philosophique, sur l'homme. Réconfort cependant, et profond apaisement de penser que l'homme n'est qu'une invention récente, une figure qui n'a pas deux siècles, un simple pli dans notre savoir, et qu'il disparaîtra dès que celui-ci aura trouvé une forme nouvelle.

On voit que cette recherche répond un peu, comme en écho, au projet d'écrire une histoire de la folie à l'âge classique; elle a dans le temps les mêmes articulations, prenant son départ à la fin de la Renaissance et trouvant, elle aussi, au tournant du XIXe siècle, le seuil d'une modernité dont nous ne sommes toujours pas sortis. Alors que dans l'histoire de la folie, on interrogeait la manière dont une culture peut poser sous une forme massive et générale la différence qui la limite, il s'agit d'observer ici la manière dont elle éprouve la proximité des choses, dont elle établit le tableau de leurs parentés et l'ordre selon lequel il faut les parcourir. Il s'agit en somme d'une histoire de la ressemblance: à quelles conditions la pensée classique a-t-elle pu réfléchir, entre les choses, des rapports de similarité ou d'équivalence qui fondent et justifient les mots, les classifications, les échanges? A partir de quel a priori historique a-t-il été possible de définir le grand damier des identités distinctes qui s'établit sur le fond brouillé, indéfini, sans visage et comme indifférent, des différences ? L'histoire de la folie serait l'histoire de l'Autre, - de ce qui, pour une culture, est à la fois intérieur et étranger, donc à exclure (pour en conjurer le péril intérieur) mais en l'enfermant (pour en réduire l'altérité); l'histoire de l'ordre de choses serait l'histoire du Même, - de ce qui pour une culture est à la fois dispersé et apparenté, donc à distinguer par des marques et à recueillir dans des identités.

Et si on songe que la maladie est à la fois le désordre, la périlleuse altérité dans le corps humain et jusqu'au coeur de la vie, mais aussi un phénomène de nature qui a ses régularités, ses ressemblances et ses types, - on voit quelle place pourrait avoir une archéologie du regard médical. De l'expérience-

limite de l’Autre aux formes constitutives du savoir médical, et de celles-ci à l’ordre des choses et à la pensée du Même, ce qui s’offre à l’analyse archéologique, c’est tout le savoir classique, ou plutôt ce seuil qui nous sépare de la pensée classique et constitue notre modernité. Sur ce seuil est apparue pour la première fois cette étrange figure du savoir qu’on appelle l’homme, et qui a ouvert un espace propre aux sciences humaines. En essayant de remettre au jour cette profonde dénivellation de la culture occidentale, c’est à notre sol silencieux et naïvement immobile que nous rendons ses ruptures, son instabilité, ses failles; et c’est lui qui s’inquiète à nouveau sous nos pas.

Chapitre I

Les suivantes

Le peintre est légèrement en retrait du tableau. Il jette un coup d'oeil sur le modèle; peut-être s'agit-il d'ajouter une dernière touche, mais il se peut aussi que le premier trait encore n'ait pas été posé. Le bras qui tient le pinceau est replié sur la gauche, dans la direction de la palette; il est, pour un instant, immobile entre la toile et les couleurs. Cette main habile est suspendue au regard; et le regard, en retour, repose sur le geste arrêté. Entre la fine pointe du pinceau et l'acier du regard, le spectacle va libérer son volume.

Non sans un système subtil d'esquives. En prenant un peu de distance, le peintre s'est placé à côté de l'ouvrage auquel il travaille. C'est-à-dire que pour le spectateur qui actuellement le regarde, il est à droite de son tableau qui, lui, occupe toute l'extrême gauche. A ce même spectateur, le tableau tourne le dos: on ne peut en percevoir que l'envers, avec l'immense châssis qui le soutient. Le peintre, en revanche, est parfaitement visible dans toute sa stature; en tout cas, il n'est pas masqué par la haute toile qui, peut-être, va l'absorber toute l'heure, lorsque, faisant un pas vers elle, il se remettra à son travail; sans doute vient-il, à l'instant même, d'apparaître aux yeux du spectateur, surgissant de cette sorte de grande cage virtuelle que projette vers l'arrière la surface qu'il est en train de peindre. On peut le voir maintenant, en un instant d'arrêt, au centre neutre de cette oscillation. Sa taille sombre, son visage clair sont mitoyens du visible et de l'invisible: sortant de cette toile qui nous échappe, il émerge à nos yeux; mais lorsque bientôt il fera un pas vers la droite, en se dérobant à nos regards, il se trouvera placé juste en face de la toile qu'il est en train de peindre; il entrera dans cette région où son tableau, négligé un instant, va, pour lui, redevenir visible sans ombre ni réticence. Comme si le peintre ne pouvait à la fois être vu sur le tableau où il est représenté et voir celui où il s'emploie à représenter quelque chose. Il règne au seuil de ces deux visibilités incompatibles.

Le peintre regarde, le visage légèrement tourné et la tête penchée vers l'épaule. Il fixe un point invisible, mais que nous, les spectateurs, nous pouvons aisément assigner puisque ce point, c'est nous-mêmes: notre corps, notre visage, nos yeux. Le spectacle qu'il observe est donc deux fois invisible: puisqu'il n'est pas représenté dans l'espace du tableau, et puisqu'il se situe précisément en ce point aveugle, en cette cache essentielle où se dérobe pour nous-mêmes notre regard au moment où nous regardons. Et pourtant, cette invisibilité, comment pourrions-nous éviter de la voir, là sous nos yeux, puisqu'elle a dans le tableau lui-même son sensible équivalent, sa figure scellée ? On pourrait en effet deviner ce que le peintre regarde, s'il était possible de jeter les yeux sur la toile à laquelle il s'applique; mais de celle-ci on n'aperçoit que la trame, les montants à l'horizontale, et, à la verticale, l'oblique du chevalet. Le haut rectangle monotone qui occupe toute la partie gauche du tableau réel, et qui figure l'envers de la toile représentée, restitue sous les espèces d'une surface l'invisibilité en profondeur de ce que l'artiste contemple: cet espace où nous sommes, que nous sommes. Des yeux du peintre à ce qu'il regarde, une ligne impérieuse est tracée que nous ne saurions éviter, nous qui regardons: elle traverse le tableau réel et rejoint en avant de sa surface ce lieu d'où nous voyons le peintre qui nous observe; ce pointillé nous atteint immanquablement et nous lie à la représentation du tableau.

En apparence, ce lieu est simple; il est de pure réciprocité: nous regardons un tableau d'où un peintre à son tour nous contemple. Rien de plus qu'un face à face, que des yeux qui se surprennent, que des regards droits qui en se croisant se superposent. Et pourtant cette mince ligne de visibilité en retour enveloppe tout un réseau complexe d'incertitudes, d'échanges et d'esquives. Le peintre ne dirige les yeux vers nous que dans la mesure où nous nous trouvons à la place de son motif. Nous autres, spectateurs, nous sommes en sus. Accueillis sous ce regard, nous sommes chassés par lui, remplacés par ce qui de tout temps s'est trouvé là avant nous: par le modèle lui-même. Mais inversement, le regard du peintre adressé hors du tableau au vide qui lui fait face accepte autant de modèles qu'il lui vient de spectateurs; en ce lieu précis, mais indifférent, le regardant et le regardé s'échangent sans cesse. Nul regard n'est stable, ou plutôt, dans le sillon neutre du regard qui transperce la toile à la perpendiculaire, le sujet et l'objet, le spectateur et le modèle inversent leur rôle à l'infini. Et la grande toile retournée à l'extrême gauche du tableau exerce là sa seconde fonction: obstinément invisible, elle empêche que soit jamais repérable ni définitivement établi le rapport des regards. La fixité opaque qu'elle fait régner d'un côté rend pour toujours instable le jeu des métamorphoses qui au centre s'établit entre le spectateur et le modèle. Parce que nous ne voyons que cet envers, nous ne savons qui nous sommes, ni ce que nous faisons. Vus ou voyant ? Le peintre fixe actuellement un lieu qui d'instant en instant ne cesse de changer de contenu, de forme, de visage, d'identité. Mais, l'immobilité attentive de ses yeux renvoie à une autre direction qu'ils ont suivie souvent déjà, et que bientôt, à n'en pas douter, ils

vont reprendre: celle de la toile immobile sur laquelle se trace, est tracé peut-être depuis longtemps et pour toujours, un portrait qui ne s'effacera jamais plus. Si bien que le regard souverain du peintre commande un triangle virtuel, qui définit en son parcours ce tableau d'un tableau: au sommet - seul point visible - les yeux de l'artiste; à la base, d'un côté, l'emplacement invisible du modèle, de l'autre la figure probablement esquissée sur la toile retournée.

Au moment où ils placent le spectateur dans le champ de leur regard, les yeux du peintre le saisissent, le contraignent à entrer dans le tableau, lui assignent un lieu à la fois privilégié et obligatoire, prélèvent sur lui sa lumineuse et visible espèce, et la projettent sur la surface inaccessible de la toile retournée. Il voit son invisibilité rendue visible pour le peintre et transposée en une image définitivement invisible pour lui-même. Surprise qui est multipliée et rendue plus inévitable encore par un piège marginal. A l'extrême droite, le tableau reçoit sa lumière d'une fenêtre représentée selon une perspective très courte; on n'en voit guère que l'embrasure; si bien que le flux de lumière qu'elle répand largement baigne à la fois, d'une même générosité, deux espaces voisins, entrecroisés, mais irréductibles: la surface de la toile, avec le volume qu'elle représente (c'est-à-dire l'atelier du peintre, ou le salon dans lequel il a installé son chevalet), et en avant de cette surface le volume réel qu'occupe le spectateur (ou encore le site irréel du modèle). Et parcourant la pièce de droite à gauche, la vaste lumière dorée emporte à la fois le spectateur vers le peintre, et le modèle vers la toile; c'est elle aussi qui, en éclairant le peintre, le rend visible au spectateur et fait briller comme autant de lignes d'or aux yeux du modèle le cadre de la toile énigmatique ou son image, transportée, va se trouver enclose. Cette fenêtre extrême, partielle, à peine indiquée, libère un jour entier et mixte qui sert de lieu commun à la représentation. Elle équilibre, à l'autre bout du tableau, la toile invisible: tout comme celle-ci, en tournant le dos aux spectateurs, se replie contre le tableau qui la représente et forme, par la superposition de son envers visible sur la surface du tableau porteur, le lieu, pour nous inaccessible, où scintille l'image par excellence, de même la fenêtre, pure ouverture, instaure un espace aussi manifeste que l'autre est celé; aussi commun au peintre, aux personnages, aux modèles, aux spectateurs, que l'autre est solitaire (car nul ne le regarde, pas même le peintre). De la droite, s'épanche par une fenêtre invisible le pur volume d'une lumière qui rend visible toute représentation; à gauche s'étend la surface qui esquive, de l'autre côté de sa trop visible trame, la représentation qu'elle porte, La lumière, en inondant la scène (je veux dire aussi bien la pièce que la toile, la pièce représentée sur la toile, et la pièce où la toile est placée), enveloppe les personnages et les spectateurs et les emporte, sous le regard du peintre, vers le lieu où son pinceau va les représenter. Mais ce lieu nous est dérobé. Nous nous regardons regardés par le peintre, et rendus visibles à ses yeux par la même lumière qui nous le fait voir. Et au moment où nous

allons nous saisir transcrits par sa main comme dans un miroir nous ne pourrons surprendre de celui-ci que l'envers morne. L'autre côté d'une psyché.
Or, exactement en face des spectateurs - de nous-mêmes - , sur le mur qui constitue le fond de la pièce, l'auteur a représenté une série de tableaux; et voilà que parmi toutes ces toiles suspendues, l'une d'entre elles brille d'un éclat singulier. Son cadre est plus large, plus sombre que celui des autres; cependant une fine ligne blanche le double vers l'intérieur, diffusant sur toute sa surface un jour malaisé à assigner; car il ne vient de nulle part, sinon d'un espace qui lui serait intérieur. Dans ce jour étrange apparaissent deux silhouettes et au-dessus d'elles, un peu vers l'arrière, un lourd rideau de pourpre. Les autres tableaux ne donnent guère à voir que quelques taches plus pâles à la limite d'une nuit sans profondeur. Celui-ci au contraire s'ouvre sur un espace en recul où des formes reconnaissables s'étagent dans une clarté qui n'appartient qu'à lui. Parmi tous ces éléments qui sont destinés à offrir des représentations, mais les contestent, les dérobent, les esquivent par leur position ou leur distance, celui-ci est le seul qui fonctionne en toute honnêteté et qui donne à voir ce qu'il doit montrer. En dépit de son éloignement, en dépit de l'ombre qui l'entoure. Mais ce n'est pas un tableau: c'est un miroir. Il offre enfin cet enchantement du double que refusaient aussi bien les peintures alignées que la lumière du premier plan avec la toile ironique.
De toutes les représentations que représente le tableau, il est la seule visible; mais nul ne le regarde. Debout à côté de sa toile, et l'attention toute tirée vers son modèle le peintre ne peut voir cette glace qui brilla doucement derrière lui. Les autres personnages du tableau sont pour la plupart tournés eux aussi vers ce qui doit se passer en avant, - vers la claire invisibilité qui borde la toile, vers ce balcon de lumière où leurs regards ont à voir ceux qui les voient, et non vers ce creux sombre par quoi se ferme la chambre où ils sont représentés. Il y a bien quelques têtes qui s'offrent de profil: mais aucune n'est suffisamment détournée pour regarder, au fond de la pièce ce miroir désolé, petit rectangle luisant, qui n'est rien d'autre que visibilité, mais sans aucun regard qui puisse s'en emparer, la rendre actuelle, et jouir du fruit, mûr tout à coup, de son spectacle.
Il faut reconnaître que cette indifférence n'a d'égale que la sienne. Il ne reflète rien, en effet, de ce qui se trouve dans le même espace que lui: ai le peintre qui lui tourne le dos, ni les personnages au centre de la pièce. En sa claire profondeur, ce n'est pas le visible qu'il mire. Dans la peinture hollandaise, il était de tradition que les miroirs jouent un rôle de redoublement: ils répétaient ce qui était donna une première fois dans le tableau, mais à l'intérieur d'un espace irréel, modifié, rétréci recourbé. On y voyait la même chose que dans la première instance du tableau, mais décomposée et recomposée selon une autre loi. Ici le miroir ne dit rien de ce qui a été déjà dit. Sa position pourtant est à peu près centrale: son bord supérieur est exactement sur la ligne qui partage en deux la hauteur du tableau, il

occupe sur le mur du fond (ou du moins sur la part de celui-ci qui est visible) une position médiane; il devrait donc être traversé par les mêmes lignes perspectives que le tableau lui-même; on pourrait s'attendre qu'un même atelier, un même peintre, une même toile se disposent en lui selon un espace identique; il pourrait être le double parfait.

Or, il ne fait rien voir de ce que le tableau lui-même représente. Son regard immobile va saisir au-devant du tableau dans cette région nécessairement invisible qui en forme la face extérieure, les personnages qui y sont disposés. Au lieu de tourner autour des objets visibles, ce miroir traverse tout le champ de la représentation, négligeant ce qu'il pourrait y capter et restitue la visibilité à ce qui demeure hors de tout regard. Mais cette invisibilité qu'il surmonte n'est pas celle du caché:

il ne contourne pas un obstacle, il ne détourne pas une perspective, il s'adresse à ce qui est invisible à la fois par la structure du tableau et par son existence comme peinture. Ce qui se reflète en lui, c'est ce que tous les personnages de la toile sont en train de fixer, le regard droit devant eux; c'est donc ce qu'on pourrait voir si la toile se prolongeait vers l'avant, descendant plus bas, jusqu'à envelopper les personnages qui servent de modèles au peintre. Mais c'est aussi, puisque la toile s'arrête là, donnant à voir le peintre et son atelier, ce qui est extérieur au tableau, dans la mesure où il est tableau, c'est-à-dire fragment rectangulaire de lignes et de couleurs chargé de représenter quelque chose aux yeux de tout spectateur possible. Au fond de la pièce, ignoré de tous, le miroir inattendu fait luire les figures que regarde le peintre (le peintre en sa réalité représentée, objective, de peintre au travail) ; mais aussi bien les figures qui regardent le peintre (en cette réalité matérielle que les lignes et les couleurs ont déposée sur la toile). Ces deux figures sont aussi inaccessibles l'une que l'autre, mais de façon différente: la première par un effet de composition qui est propre au tableau; la seconde par la loi qui préside à l'existence même de tout tableau en général. Ici, le lieu de la représentation consiste à amener l'une à la place de l'autre, dans une superposition instable, ces deux formes de l'invisibilité, - et de les rendre aussitôt à l'autre extrémité du tableau - à ce pôle qui est le plus hautement représenté: celui d'une profondeur de reflet au creux d'une profondeur de tableau. Le miroir assure une métathèse de la visibilité qui entame à la fois l'espace représenté dans le tableau et sa nature de représentation; il fait voir, au centre de la toile, ce qui du tableau est deux fois nécessairement invisible.

Étrange façon d'appliquer au pied de la lettre, mais en le retournant, le conseil que le vieux Pachero avait donné, paraît-il, à son élève, lorsqu'il travaillait dans l'atelier de Séville: «L'image doit sortir du cadre.»

Mais peut-être est-il temps de nommer enfin cette image qui apparaît au fond du miroir, et que le peintre contemple en avant du tableau. Peut-être vaut-il mieux fixer une bonne fois l'identité des personnages présents ou indiqués, pour ne pas nous embrouiller à l'infini dans ces désignations

flottantes, un peu abstraites, toujours susceptibles d'équivoques et de dédoublements: «le peintre», «les personnages», «les modèles», «les spectateurs», «les images». Au lieu de poursuivre sans terme un langage fatalement inadéquat au visible, il suffirait de dire que Vélasquez a composé un tableau; qu'en ce tableau il s'est représenté lui-même, dans son atelier, ou dans un salon de l'Escurial, en train de peindre deux personnages que l'infante Marguerite vient contempler, entourée de duègnes, de suivantes, de courtisans et de nains; qu'à ce groupe on peut très précisément attribuer des noms: la tradition reconnaît ici doña Maria Agustina Sarmiente, là-bas Niéto, au premier plan Nicolaso Pertusato, bouffon italien. Il suffirait d'ajouter que les deux personnages qui servent de modèles au peintre ne sont pas visibles, au moins directement; mais qu'on peut les apercevoir dans une glace; qu'il s'agit à n'en pas douter du roi Philippe IV et de son épouse Marianna.

Ces noms propres formeraient d'utiles repères, éviteraient des désignations ambiguës; ils nous diraient en tout cas ce que regarde le peintre, et avec lui la plupart des personnages du tableau. Mais le rapport du langage à la peinture est un rapport infini. Non pas que la parole soit imparfaite, et en face du visible dans un déficit qu'elle s'efforcerait en vain de rattraper. Ils sont irréductibles l'un à l'autre: on a beau dire ce qu'on voit, ce qu'on voit ne loge jamais dans ce qu'on dit, et on a beau faire voir, par des images, des métaphores, des comparaisons, ce qu'on est en train de dire, le lieu où elles resplendissent n'est pas celui que déploient les yeux, mais celui que définissent les successions de la syntaxe. Or le nom propre, dans ce jeu, n'est qu'un artifice: il permet de montrer du doigt, c'est-à-dire de faire passer subrepticement de l'espace où l'on parle à l'espace où l'on regarde, c'est-à-dire de les refermer commodément l'un sur l'autre comme s'ils étaient adéquats. Mais si on veut maintenir ouvert le rapport du langage et du visible, si on veut parler non pas à l'encontre mais à partir de leur incompatibilité, de manière à rester au plus proche de l'un et de l'autre, alors il faut effacer les noms propres et se maintenir dans l'infini de la tâche. C'est peut-être par l'intermédiaire de ce langage gris, anonyme, toujours méticuleux et répétitif parce que trop large, que la peinture, petit à petit, allumera ses clartés.

Il faut donc feindre de ne pas savoir qui se reflétera au fond de la glace, et interroger ce reflet au ras de son existence. D'abord il est l'envers de la grande toile représentée à gauche. L'envers ou plutôt l'endroit, puisqu'il montre de face ce qu'elle cache par sa position. De plus, il s'oppose à la fenêtre et la renforce. Comme elle, il est un lieu commun au tableau et à ce qui lui est extérieur. Mais la fenêtre opère par le mouvement continu d'une effusion qui, de droite à gauche, réunit aux personnages attentifs, au peintre, au tableau, le spectacle qu'ils contemplent; le miroir, lui, par m mouvement violent, instantané, et de pure surprise, va chercher en avant du tableau ce qui est regardé, mais non visible, pour le rendre, au bout de la profondeur fictive, visible mais indifférent à tous les regards.

Le pointillé impérieux qui est tracé entre le reflet et ce qu'il reflète coupe à la perpendiculaire le flux latéral de la lumière. Enfin - et c'est la troisième fonction de ce miroir - il jouxte une porte qui s'ouvre comme lui dans le mur du fond. Elle découpe elle aussi un rectangle clair dont la lumière mate ne rayonne pas dans la pièce. Ce ne serait qu'un aplat doré, s'il n'était creusé vers l'extérieur, par m battant sculpté, la courbe d'un rideau et l'ombre de plusieurs marches. Là commence un corridor; mais au lieu de se perdre parmi l'obscurité, il se dissipe dans un éclatement jaune où la lumière, sans entrer, tourbillonne sur elle-même et repose. Sur ce fond, à la fois proche et sans limite, un homme détache sa haute silhouette; il est vu de profil; d'une main, il retient le poids d'une tenture; ses pieds sont posés sur deux marches différentes; il a le genou fléchi. Peut-être va-t-il entrer dans la pièce; peut-être se borne-t-il à épier ce qui se passe à l'intérieur, content de surprendre sans être observé. Comme le miroir, il fixe l'envers de la scène: pas plus qu'au miroir, on ne prête attention à lui. On ne sait d'où il vient; on peut supposer qu'en suivant d'incertains corridors, il a contourné la pièce où les personnages sont réunis et où travaille le peintre; peut-être était-il lui aussi, tout à l'heure, sur le devant de la scène dans la région invisible que contemplent tous les yeux du tableau. Comme les images qu'on aperçoit au fond du miroir, il se peut qu'il soit un émissaire de cet espace évident et caché. Il y a cependant une différence: il est là en chair et en os; il surgit du dehors, au seuil de l'aire représentée; il est indubitable - non pas reflet probable mais irruption. Le miroir, en faisant voir, au-delà même des murs de l'atelier, ce qui se passe en savant du tableau, fait osciller, dans sa dimension sagittale, l'intérieur et l'extérieur. Un pied sur la marche, et le corps entièrement de profil, le visiteur ambigu entre et sort à la fois, dans m balancement immobile. Il répète sur place, mais dans la réalité sombre de son corps, le mouvement instantané des images qui traversent la pièce, pénètrent le miroir, s'y réfléchissent et en rejaillissent comme des espèces visibles, nouvelles et identiques. Pâles, minuscules, ces silhouettes dans la glace sont récusées par la haute et solide stature de l'homme qui surgit dans l'embrasure de la porte.

Mais il faut redescendre du fond du tableau vers le devant de la scène; il faut quitter ce pourtour dont on vient de parcourir la volute. En partant du regard du peintre, qui, à gauche, constitue comme un centre décalé, on aperçoit d'abord l'envers de la toile, puis les tableaux exposés, avec au centre le miroir, puis la porte ouverte, de nouveaux tableaux, mais dont une perspective très aiguë ne laisse à voir que les cadres dans leur épaisseur, enfin à l'extrême droite la fenêtre, ou plutôt l'échancrure par où se déverse la lumière. Cette coquille en hélice offre tout le cycle de la représentation: le regard, la palette et le pinceau, la toile innocente de signes (ce sont les instruments matériels de la représentation), les tableaux, les reflets, l'homme réel (la représentation achevée, mais comme affranchie de ses contenus illusoires ou véritables qui lui sont juxtaposés) ; puis la représentation se dénoue: on n'en voit plus que les cadres, et cette lumière qui baigne de l'extérieur les tableaux, mais que

ceux-ci en retour doivent reconstituer en leur espèce propre tout comme si elle venait d'ailleurs, traversant leurs cadres de bois sombre. Et cette lumière, on la voit en effet sur le tableau qui semble sourde dans l'interstice du cadre; et de là elle rejoint le front, les pommettes, les yeux, le regard du peintre qui tient d'une main la palette, de l'autre le fin pinceau... Ainsi se ferme la volute, ou plutôt, par cette lumière, elle s'ouvre.

Cette ouverture, ce n'est plus comme dans le fond, une porte qu'on a tirée; c'est la largeur même du tableau, et les regards qui y passent ne sont pas d'un visiteur lointain. La frise qui occupe le premier et le second plan du tableau représente, - si on y comprend le peintre - huit personnages. Cinq d'entre eux, la tête plus ou moins inclinée, tournée ou penchée, regardent à la perpendiculaire du tableau. Le centre du groupe est occupé par la petite infante, avec son ample robe grise et rose. La princesse tourne la tête vers la droite du tableau, alors que son buste et les grands volants de la robe fuient légèrement vers la gauche; mais le regard se dirige bien d'aplomb dans la direction du spectateur qui se trouve en face du tableau. Une ligne médiane partageant la toile en deux volets égaux passerait entre les deux yeux de l'enfant. Son visage est au tiers de la hauteur totale du tableau. Si bien que là, à n'en pas douter, réside le thème principal de la composition; là, l'objet même de cette peinture. Comme pour le prouver et le souligner mieux encore, l'auteur a eu recours à une figure traditionnelle: à côté du personnage central, il en a placé un autre, agenouillé et qui le regarde. Comme le donateur en prière, comme l'Ange saluant la Vierge, une gouvernante à genoux tend les mains vers la princesse. Son visage se découpe selon un profil parfait. Il est à la hauteur de celui de l'enfant. La duègne regarde la princesse et ne regarde qu'elle. Un peu plus sur la droite, une autre suivante, tournée elle aussi vers l'infante, légèrement inclinée au-dessus d'elle, mais les yeux clairement dirigés vers l'avant, là où regardent déjà le peintre et la princesse. Enfin deux groupes de deux personnages: l'un est en retrait, l'autre composé de nains, est au tout premier plan. Dans chaque couple, un personnage regarde en face, l'autre à droite ou à gauche. Par leur position et par leur taille, ces deux groupes se répondent et forment doublet: derrière, les courtisans (la femme, à gauche, regarde vers la droite) ; devant, les nains (le garçon qui est à l'extrême droite regarde à l'intérieur du tableau). Cet ensemble de personnages, ainsi disposés, peut constituer, selon l'attention qu'on porte au tableau ou le centre de référence quel'on choisit, deux figures. L'une serait un grand X; au point supérieur gauche, il y aurait le regard du peintre, et à droite celui du courtisan; à la pointe inférieure, du côté gauche, il y a le coin de la toile représentée à l'envers (plus exactement le pied du chevalet) ; du côté droit, le nain (sa chaussure posée sur le dos du chien). Au croisement de ces deux lignes, au centre de l'X, le regard de l'infante. L'autre figure serait plutôt celle d'une vaste courbe; ses deux bornes seraient déterminées par le peintre à gauche et le courtisan de droite - extrémités hautes et reculées; le creux, beaucoup plus rapproché,

coïnciderait avec le visage de la princesse, et avec le regard que la duègne dirige vers lui. Cette ligne souple dessine une vasque, qui tout à la fois enserre et dégage, au milieu du tableau, l'emplacement du miroir.

Il y a donc deux centres qui peuvent organiser le tableau, selon que l'attention du spectateur papillote et s'attache ici ou là. La princesse se tient debout au milieu d'une croix de Saint-André qui tourne autour d'elle, avec le tourbillon des courtisans, des suivantes, des animaux et des bouffons. Mais ce pivotement est figé. Figé par un spectacle qui serait absolument invisible si ces mêmes personnages, soudain immobiles, n'offraient comme au creux d'une coupe la possibilité de regarder au fond d'un miroir le double imprévu de leur contemplation. Dans le sens de la profondeur, la princesse se superpose au miroir; dans celui de la hauteur, c'est le reflet qui se superpose au visage. Mais la perspective les rend très voisins l'un de l'autre. Or, de chacun d'eux jaillit une ligne inévitable; l'une issue du miroir franchit toute l'épaisseur représentée (et même davantage puisque le miroir troue le mur du fond et fait naître derrière lui un autre espace) ; l'autre est plus courte; elle vient du regard de l'enfant et ne traverse que le premier plan. Ces deux lignes sagittales sont convergentes, selon un angle très aigu et le point de leur rencontre, jaillissant de la toile, se fixe à l'avant du tableau, là à peu près d'où nous le regardons. Point douteux puisque nous ne le voyons pas; point inévitable et parfaitement défini cependant puisqu'il est prescrit par ces deux figures maîtresses, et confirmé de plus par d'autres pointillés adjacents qui naissent du tableau et eux aussi s'en échappent.

Qu'y a-t-il enfin en ce lieu parfaitement inaccessible puisqu'il est extérieur au tableau, mais prescrit par toutes les lignes de sa composition ? Quel est ce spectacle, qui sont ces visages qui se reflètent d'abord au fond des prunelles de l'infante, puis des courtisans et du peintre, et finalement dans la clarté lointaine du miroir ? Mais la question aussitôt se dédouble: le visage que réfléchit le miroir, c'est également celui qui le contemple; ce que regardent tous les personnages du tableau, ce sont aussi bien les personnages aux yeux de qui ils sont offerts comme une scène à contempler. Le tableau en son entier regarde une scène pour qui il est à son tour une scène. Pure réciprocité que manifeste le miroir regardant et regardé, et dont les deux moments sont dénoués aux deux angles du tableau: à gauche la toile retournée, par laquelle le point extérieur devient pur spectacle; à droite le chien allongé, seul élément du tableau qui ne regarde ni ne bouge, parce qu'il n'est fait, avec ses gros reliefs et la lumière qui joue dans ses poils soyeux, que pour être un objet à regarder.

Ce spectacle-en-regard, le premier coup d'oeil sur le tableau nous a appris de quoi il est fait. Ce sont les souverains. On les devine déjà dans le regard respectueux de l'assistance, dans l'étonnement de l'enfant et des nains. On les reconnaît, au bout du tableau, dans les deux petites silhouettes que fait miroiter la glace. Au milieu de tous ces visages attentifs, de tous ces corps parés, ils sont la plus pâle,

la plus irréelle, la plus compromise de toutes les images: m mouvement, un peu de lumière suffiraient à les faire s'évanouir. De tous ces personnages en représentation, ils sont aussi les plus négligés, car nul ne prête attention à ce reflet qui se glisse derrière tout le monde et s'introduit silencieusement par un espace insoupçonné; dans la mesure où ils sont visibles, ils sont la forme la plus frêle et la plus éloignée de toute réalité. Inversement, dans la mesure où, résidant à l'extérieur du tableau, ils sont retirés en une invisibilité essentielle, ils ordonnent autour d'eux toute la représentation; c'est à eux qu'on fait face, vers eux qu'on se tourne, à leurs yeux qu'on présente la princesse dans en robe de fête; de la toile retournée à l'infante et de celle-ci au nain jouant à l'extrême droite, une courbe se dessine (ou encore, la branche intérieure de l'X s'ouvre) pour ordonner à leur regard toute la disposition du tableau, et faire apparaître ainsi le véritable centre de la composition auquel le regard de l'infante et l'image dans le miroir sont finalement soumis.

Ce centre est symboliquement souverain dans l'anecdote, puisqu'il est occupé par le roi Philippe IV et son épouse. Mais surtout, il l'est par la triple fonction qu'il occupe par rapport au tableau. En lui viennent se superposer exactement le regard du modèle au moment où on le peint, celui du spectateur qui contemple la scène, et celui du peintre au moment où il compose son tableau (non pas celui qui est représenté, mais celui qui est devant nous et dont nous parlons). Ces trois fonctions «regardantes» se confondent en un point extérieur au tableau: c'est-à-dire idéal par rapport à ce qui est représenté, mais parfaitement réel puisque c'est à partir de lui que devient possible la représentation. Dans cette réalité même, il ne peut pas ne pas être invisible. Et cependant, cette réalité est projetée à l'intérieur du tableau, - projetée et diffractée en trois figures qui correspondent aux trois fonctions de ce point idéal et réel. Ce sont: à gauche le peintre avec sa palette à la main (autoportrait de l'auteur du tableau) ; à droite le visiteur, un pied sur la marche prêt à entrer dans la pièce; il prend à revers toute la scène, mais voit de face le couple royal, qui est le spectacle même; au centre enfin, le reflet du roi et de la reine, parés, immobiles, dans l'attitude des modèles patients.

Reflet qui montre naïvement, et dans l'ombre, ce que tout le monde regarde nu premier plan. Il restitue comme par enchantement ce qui manque à chaque regard: à celui du peintre, le modèle que recopie là-bas sur le tableau son double représenté; à celui du roi, son portrait qui s'achève sur ce versant de la toile qu'il ne peut percevoir d'où il est; à celui du spectateur, le centre réel de la scène, dont il a pris la place comme par effraction. Mais peut-être, cette générosité du miroir est-elle feinte; peut-être cache-t-il autant et plus qu'il ne manifeste. La place où trône le roi avec son épouse est aussi bien celle de l'artiste et celle du spectateur: au fond du miroir pourraient apparaître -devraient apparaître- le visage anonyme du passant et celui de Vélasquez. Car la fonction de ce reflet est d'attirer à l'intérieur du tableau ce qui lui est intimement étranger: le regard qui l'a organisé et celui pour lequel il se déploie.

Mais parce qu'ils sont présents dans le tableau, à droite et à gauche, l'artiste et le visiteur ne peuvent être logés dans le miroir: tout comme le roi apparaît au fond de la glace dans la mesure même où il n'appartient pas au tableau.

Dans la grande volute qui parcourait le périmètre de l'atelier, jusqu'aux tableaux achevés, la représentation naissait, s'accomplissait pour se défaire à nouveau dans la lumière; le cycle était parfait. En revanche, les lignes qui traversent la profondeur du tableau sont incomplètes; il leur manque à toutes une partie de leur trajet. Cette lacune est due à l'absence du roi,- absence qui est un artifice du peintre. Mais cet artifice recouvre et désigne une vacance qui, elle, est immédiate: celle du peintre et du spectateur quand ils regardent ou composent le tableau. C'est que peut-être, en ce tableau, comme en toute représentation dont il est pour ainsi dire l'essence manifestée, l'invisibilité profonde de ce qu'on voit est solidaire de l'invisibilité de celui qui voit, - malgré les miroirs, les reflets, les imitations, les portraits. Tout autour de la scène sont déposés les signes et les formes successives de la représentation; mais le double rapport de la représentation à son modèle et à son souverain, à son auteur comme à celui à qui on en fait offrande, ce rapport est nécessairement interrompu. Jamais il ne peut être présent sans reste, fût-ce dans une représentation qui se donnerait elle-même en spectacle. Dans la profondeur qui traverse la toile, la creuse fictivement, et la projette en avant d'elle-même, il n'est pas possible que le pur bonheur de l'image offre jamais en pleine lumière le maître qui représente et le souverain qu'on représente.

Peut-être y a-t-il, dans ce tableau de Vélasquez, comme la représentation de la représentation classique, et la définition de l'espace qu'elle ouvre. Elle entreprend en effet de s'y représenter en tous ses éléments, avec ses images, les regards auxquels elle s'offre, les visages qu'elle rend visibles, les gestes qui la font naître. Mais là, dans cette dispersion qu'elle recueille et étale tout ensemble, un vide essentiel est impérieusement indiqué de toutes parts: la disparition nécessaire de ce qui la fonde, - de celui à qui elle ressemble et de celui aux yeux de qui elle n'est que ressemblance. Ce sujet même - qui est le même - a été élidé. Et libre enfin de ce rapport qui l'enchaînait, la représentation peut se donner comme pure représentation.

CHAPITRE II

La prose du monde

I. LES QUATRE SIMILITUDES

Jusqu'à la fin du XVIe siècle, la ressemblance a joué un rôle bâtisseur dans le savoir de la culture occidentale. C'est elle qui a conduit pour une grande part l'exégèse et l'interprétation des textes: c'est

elle qui a organisé le jeu des symboles, permis la connaissance des choses visibles et invisibles, guidé l'art de les représenter. Le monde s'enroulait sur lui-même: la terre répétant le ciel, les visages se mirant dans les étoiles, et l'herbe enveloppant dans ses tiges les secrets qui servaient à l'homme. La peinture imitait l'espace. Et la représentation - qu'elle fût fête ou savoir - se donnait comme répétition: théâtre de la vie ou miroir du monde, c'était là le titre de tout langage, sa manière de s'annoncer et de formuler son droit à parler.

Il faut nous arrêter un peu en ce moment du temps où la ressemblance va dénouer son appartenance au savoir et disparaître, au moins pour une part, de l'horizon de la connaissance. A la fin du XVIe siècle, au début encore du XVIIe comment la similitude était-elle pensée? Comment pouvait-elle organiser les figures du savoir? Et s'il est vrai que les choses qui se ressemblaient étaient en nombre infini, peut-on, du moins, établir les formes selon lesquelles il pouvait leur arriver d'être semblables les unes aux autres?

La trame sémantique de la ressemblance au XVIe siècle est fort riche: Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonium, societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Proportio, Simititudo, Conjunctio, Copula 1. Et il y a encore bien d'autres notions qui, à la surface de la pensée, s'entrecroisent, se chevauchent, se renforcent ou se limitent.

Qu'il suffise pour l'instant d'indiquer les principales figures qui prescrivent leurs articulations au savoir de la ressemblance. Il y en a quatre qui sont, à coup sûr, essentielles.

D'abord la convenientia. A vrai dire le voisinage des lieux se trouve, par ce mot, plus fortement désigné que la similitude. Sont «convenantes» les choses qui, approchant l'une de l'autre, viennent à se jouxter; elles se touchent du bord, leurs franges se mêlent, l'extrémité de l'une désigne le début de l'autre. Par là, le mouvement se communique, les influences et les passions, les propriétés aussi. De sorte qu'en cette charnière des choses une ressemblance apparaît. Double dès qu'on essaie de la démêler: ressemblance du lieu, du site où la nature a placé les deux choses, donc similitude des propriétés; car en ce contenant naturel qu'est le monde, le voisinage n'est pas une relation extérieure entre les choses, mais le signe d'une parenté au moins obscure. Et puis de ce contact naissent par échange de nouvelles ressemblances; un régime commun s'impose; à la similitude comme raison sourde du voisinage, se superpose une ressemblance qui est l'effet visible de la proximité. L'âme et le corps, par exemple, sont deux fois convenants: il a fallu que le péché ait rendu l'âme épaisse, lourde et terrestre, pour que Dieu la place au plus creux de la matière. Mais par ce voisinage, l'âme reçoit les mouvements du corps, et s'assimile à lui, tandis que «le corps s'altère et se corrompt par les passions de l'âme 1». Dans la vaste syntaxe du monde, les êtres différents s'ajustent les uns aux autres; la plante communique avec la bête, la terre avec la mer, l'homme avec tout ce qui l'entoure. La ressemblance

impose des voisinages qui assurent à leur tour des ressemblances. Le lieu et la similitude s'enchevêtrent: on voit pousser des mousses sur le dos des coquillages, des plantes dans la ramée des cerfs, des sortes d'herbes sur le visage des hommes; et l'étrange zoophyte juxtapose en les mêlant les propriétés qui le rendent semblable aussi bien à la plante qu'à l'animal 2. Autant de signes de convenance.

La convenientia est une ressemblance liée à l'espace dans la forme du «proche en proche». Elle est de l'ordre de la conjonction et de l'ajustement. C'est pourquoi elle appartient moins aux choses elles-mêmes qu'au monde dans lequel elles se trouvent. Le monde, c'est la «convenance», universelle des choses; il y a autant de poissons dans l'eau que sur la terre d'animaux ou d'objets produits par la nature ou les hommes (n'y a-t-il pas des poissons qui s'appellent Episcopus, d'autres Catena, d'autres Priapus ?); dans l'eau et sur la surface de la terre, autant d'êtres qu'il y en n dans le ciel, et auxquels ils répondent; enfin dans tout ce qui est créé, il y en a autant qu'on pourrait en trouver éminemment contenus en Dieu, «Semeur de l'Existence, du Pouvoir, de la Connaissance et de l'Amour 1». Ainsi par l'enchaînement de la ressemblance et de l'espace, par la force de cette convenance qui avoisine le semblable et assimile les proches, le monde forme chaîne avec lui-même. En chaque point de contact commence et finit un anneau qui ressemble eu précédent et ressemble au suivant; et de cercles en cercles les similitudes se poursuivent retenant les extrêmes dans leur distance (Dieu et la matière), les rapprochant de manière que la volonté du Tout-Puissant pénètre jusqu'aux coins les plus endormis. C'est cette chaîne immense, tendue et vibrante, cette corde de la convenance qu'évoque Porta en un texte de sa magie naturelle: «Quant à l'égard de sa végétation, la plante convient avec la bête brute, et par sentiment l'animal brutal avec l'homme qui se conforme au reste des astres par son intelligence; cette liaison procède tant proprement qu'elle semble une corde tendue depuis la première cause jusqu'aux choses basses et infimes, par une liaison réciproque et continue; de sorte que la vertu supérieure épandant ses rayons viendra à ce point que si on touche une extrémité d'icelle, elle tremblera et fera mouvoir le reste 2».

La seconde forme de similitude, c'est l' aemulatio: une sorte de convenance, mais qui serait affranchie de la loi du lieu, et jouerait, immobile, dans la distance. Un peu comme si la connivence spatiale avait été rompue et que les anneaux de la chaîne, détachés, reproduisaient leurs cercles, loin les uns des autres, selon une ressemblance sans contact. Il y a dans l'émulation quelque chose du reflet et du miroir: par elle les choses dispersées à travers le monde se donnent réponse. De loin le visage est l'émule du ciel, et tout comme l'intellect de l'homme reflète, imparfaitement, la sagesse de Dieu, de même les deux yeux, avec leur clarté bornée, réfléchissent la grande illumination que répandent, dans le ciel, le soleil et la lune; la bouche est Vénus, puisque par elle passent les baisers et les paroles

d'amour; le nez donne la minuscule image du sceptre de Jupiter et du caducée de Mercure 3. Par ce rapport d'émulation, les choses peuvent s'imiter d'un bout à l'autre de l'univers sens enchaînement ni proximité: par sa réduplication en miroir, le monde abolit le distance qui lui est propre; il triomphe par là du lieu qui est donné à chaque chose. De ces reflets qui parcourent l'espace, quels sont les premiers? Où est la réalité, où est l'image projetée? Souvent il n'est pas possible de le dire, car l'émulation est me sorte de gémellité naturelle des choses; elle naît d'une pliure de l'être dont les deux côtés, immédiatement, se font face. Paracelse compare ce redoublement fondamental du monde à l'image de deux jumeaux «qui se ressemblent parfaitement, sans qu'il soit possible à personne de dire lequel e apporté à l'autre sa similitude 1».

Pourtant l'émulation ne laisse pas inertes, l'une en face de l'autre, les deux figures réfléchies qu'elle oppose. Il arrive que l'une soit la plus faible, et accueille la forte influence de celle qui vient se refléter dans son miroir passif. Les étoiles ne l'emportent-elles pas sur les herbes de le terre, dont elles sont le modèle sans changement, la forme inaltérable, et sur lesquelles il leur est donné de secrètement déverser toute la dynastie de leurs influences? La terre sombre est le miroir du ciel semé, mais en cette joute les deux rivaux ne sont ni de valeur ni de dignité égales. Les clartés de l'herbe, sans violence, reproduisent la forme pure du ciel: «Les étoiles, dit Crollius, sont la matrice de toutes les herbes et chaque étoile du ciel n'est que la spirituelle préfiguration d'une herbe, telle qu'elle la représente, et tout ainsi que chaque herbe ou plante est une étoile terrestre regardant le ciel, de même aussi chaque étoile est une plante céleste en forme spirituelle, laquelle n'est différente des terrestres que par la seule matière..., les plantes et les herbes célestes sont tournées du côté de la terre et regardent directement les herbes qu'elles ont procréées, leur influant quelque vertu particulière 2».

Mais il arrive aussi que la joute demeure ouverte, et que le calme miroir ne réfléchisse plus que l'image des «deux soldats irrités». La similitude devient alors le combat d'une forme contre une autre - ou plutôt d'une même forme séparée de soi par le poids de la matière ou la distance des lieux. L'homme de Paracelse est, comme le firmament, «constellé d'astres»; mais il ne lui est pas lié comme «le voleur aux galères, le meurtrier à la roue, le poisson au pêcheur, le gibier à celui qui le chasse». Il appartient eu firmament de l'homme d'être «libre et puissent», de «n'obéir à aucun ordre», de «n'être régi par aucune des autres créatures». Son ciel intérieur peut être autonome et ne reposer qu'en soi-même, mais à condition que par sa sagesse, qui est aussi savoir, il devienne semblable à l'ordre du monde, le reprenne en lui et fasse ainsi basculer dans son firmament interne celui où scintillent les visibles étoiles. Alors, cette sagesse du miroir enveloppera en retour le monde où elle était placée; son grand anneau tournera jusqu'au fond du ciel, et au-delà; l'homme découvrira qu'il contient «les étoiles à l'intérieur de soi-même..., et qu'il porte ainsi le firmament avec toutes ses influences 1».

L'émulation se donne d'abord sous la forme d'un simple reflet, furtif, lointain; elle parcourt en silence les espaces du monde. Mais la distance qu'elle franchit n'est pas annulée par sa subtile métaphore; elle demeure ouverte pour la visibilité. Et dans ce duel, les deux figures affrontées s'emparent l'une de l'autre. Le semblable enveloppe le semblable, qui à son tour le cerne, et peut-être sera-t-il à nouveau enveloppé, par un redoublement qui a le pouvoir de se poursuivre à l'infini. Les anneaux de l'émulation ne forment pas une chaîne comme les éléments de la convenance: mais plutôt des cercles concentriques, réfléchis et rivaux.

Troisième forme de similitude, l'analogie. Vieux concept familier déjà à la science grecque et à la pensée médiévale, mais dont l'usage est devenu probablement différent. En cette analogie se superposent convenientia et aemulatio. Comme celle-ci, elle assure le merveilleux affrontement des ressemblances à travers l'espace; mais elle parle, comme celle-là, d'ajustements, de liens et de jointure. Son pouvoir est immense, car les similitudes qu'elle traite ne sont pas celles, visibles, massives, des choses elles-mêmes; il suffit que ce soient les ressemblances plus subtiles des rapports. Ainsi allégée, elle peut tendre, à partir d'un même point, un nombre indéfini de parentés. Le rapport, par exemple, des astres au ciel où ils scintillent, on le retrouve aussi bien: de l'herbe à la terre, des vivants au globe qu'ils habitent, des minéraux et des diamants aux rochers où ils sont enfouis, des organes des sens au visage qu'ils animent, des taches de la peau au corps qu'elles marquent secrètement. Une analogie peut aussi se retourner sur elle-même sans être pour autant contestée. La vieille analogie de la plante à l'animal (le végétal est une bête qui se tient la tête en bas, la bouche - ou les racines - enfoncée dans la terre), Césalpin ne la critique ni ne l'efface; il la renforce au contraire, il la multiplie par elle-même, lorsqu'il découvre que la plante, c'est un animal debout, dont les principes nutritifs montent du bas vers le sommet, tout au long d'une tige qui s'étend comme un corps et s'achève par une tête, - bouquet, fleurs, feuilles: rapport inverse, mais non contradictoire, avec l'analogie première, qui place «la racine à la partie intérieure de la plante, la tige à la partie supérieure, car chez les animaux, le réseau veineux commence aussi à la partie inférieure du ventre et la veine principale monte vers le coeur et la tête 1».

Cette réversibilité, comme cette polyvalence, donne à l'analogie m champ universel d'application. Par elle, toutes les figures du monde peuvent se rapprocher. Il existe cependant, dans cet espace sillonné en toutes les directions, un point privilégié: il est saturé d'analogies (chacune peut y trouver l'un de ses points d'appui) et, en passant par lui, les rapports s'inversent sans s'altérer. Ce point, c'est l'homme; il est en proportion avec le ciel, comme avec les animaux et les plantes, comme avec la terre, les métaux, les stalactites ou les orages. Dressé entre les faces du monde, il a rapport eu firmament (son visage est à son corps ce que la face du ciel est à l'éther; son pouls bat dans ses veines, comme les astres circulent selon leurs voies propres; les sept ouvertures forment dans son visage ce que sont les sept planètes du

ciel); mais tous ces rapports, il les fait basculer, et on les retrouve, similaires, dans l'analogie de l'animal humain avec la terre qu'il habite: sa chair est une glèbe, ses os des rochers, ses veines de grands fleuves; sa vessie, c'est la mer, et ses sept membres principaux, les sept métaux qui se cachent au fond des mines 2. Le corps de l'homme est toujours la moitié possible d'un atlas universel. On sait comment Pierre Belon a tracé, et jusque dans le détail, la première planche comparée du squelette humain et de celui des oiseaux: on y voit «l'aileron nommé appendix qui est en proportion en l'aile, au lieu du pouce en la main; l'extrémité de l'aileron qui est comme les doigts en nous...; l'os donné pour jambes aux oiseaux correspondant à notre talon; tout ainsi qu'avons quatre orteils es pieds, ainsi les oiseaux ont quatre doigts desquels celui de derrière est donné en proportion comme le gros orteil en nous 3». Tant de précision n'est anatomie comparée que pour un regard armé des connaissances du XIXe siècle. Il se trouve que la grille à travers laquelle nous laissons venir jusqu'à notre savoir les figures de la ressemblance, recoupe en ce point (et presque en ce seul point) celle qu'avait disposée sur les choses le savoir du XVIe siècle.

Mais la description de Belon ne relève à vrai dire que de la positivité qui l'a rendue, à son époque possible. Elle n'est ni plus rationnelle, ni plus scientifique que telle observation d'Aldrovandi, lorsqu'il compare les parties basses de l'homme aux lieux infects du monde, à l Enfer, à ses ténèbres, aux damnés qui sont comme les excréments de l'Univers 1; elle appartient à la même cosmographie analogique que la comparaison, classique à l'époque de Crollius, entre l'apoplexie et la tempête: l'orage commence quand l'air s'alourdit et s'agite, la crise au moment où les pensées deviennent lourdes, inquiètes; puis les nuages s'amoncellent, le ventre se gonfle, le tonnerre éclate et la vessie se rompt; les éclairs fulminent tandis que les yeux brillent d'un éclat terrible, la pluie tombe, la bouche écume, la foudre se déchaîne tendis que les esprits font éclater la peau; mais voilà que le temps redevient clair et que la raison se rétablit chez le malade 2. L'espace des analogies est au fond un espace de rayonnement. De toutes parts, l'homme est concerné par lui; mais ce même homme, inversement, transmet les ressemblances qu'il reçoit du monde. Il est le grand foyer des proportions, - le centre où les rapports viennent s'appuyer et d'où ils sont réfléchis à nouveau.

Enfin la quatrième forme de ressemblance est assurée par le jeu des sympathies. Là nul chemin n'est déterminé à l'avance, nulle distance n'est supposée, nul enchaînement prescrit. La sympathie joue à l'état libre dans les profondeurs du monde. Elle parcourt en un instant les espaces les plus vastes: de la planète à l'homme qu'elle régit, la sympathie tombe de loin comme la foudre; elle peut maître au contraire d'un seul contact, - comme ces «roses de deuil et desquelles on se sera servi aux obsèques» qui, par le seul voisinage de la mort, rendront toute personne qui en respire le parfum «triste et mourante 3». Mais tel est son pouvoir qu'elle ne se contente pas de jaillir d'un unique contact et de

parcourir les espaces; elle suscite le mouvement des choses dans le monde et provoque le rapprochement des plus distantes. Elle est principe de mobilité: elle attire les lourds vers la lourdeur du sol, et les légers vers l'éther sans poids; elle pousse les racines vers l'eau, et elle fait virer avec la courbe du soleil la grande fleur jaune du tournesol. Bien plus, en attirant les choses les unes vers les autres par un mouvement extérieur et visible, elle suscite en secret m mouvement intérieur, - un déplacement des qualités qui prennent la relève les unes des autres: le feu parce qu'il est chaud et léger s'élève dans l'air, vers lequel ses flammes inlassablement se dressent; mais il perd sa propre sécheresse (qui l'apparentait à le terre) et acquiert ainsi une humidité (qui le lie à l'eau et à l'air); il disparaît alors en légère vapeur, en fumée bleue, en nuage: il est devenu air. La sympathie est une instance du Même si forte et si pressante qu'elle ne se contente pas d'êtres une des formes du semblable; elle a le dangereux pouvoir d'assimiler, de rendre les choses identiques les unes aux autres, de les mêler, de les faire disparaître en leur individualité, - donc de les rendre étrangères à ce qu'elles étaient. La sympathie transforme. Elle altère, mais dans la direction de l'identique, de sorte que si son pouvoir n'était pas balancé, le monde se réduirait à un point, à une masse homogène, à la morne figure' du Même: toutes ses parties se tiendraient et communiqueraient entre elles sans rupture ni distance, comme ces chaînes de métal suspendues par sympathie à l'attirance d'un seul aimant 1.

C'est pourquoi la sympathie est compensée par sa figure jumelle, l'antipathie. Celle-ci maintient les choses en leur isolement et empêche l'assimilation; elle enferme chaque espèce dans sa différence obstinée et sa propension à persévérer en ce qu'elle est: «Il est assez connu que les plantes ont haine entre elles... on dit que l'olive et la vigne haient le chou; le concombre fuit l'olive... Entendu qu'elles croissent par la chaleur du soleil et l'humeur de la terre, il est nécessaire que tout arbre opaque et épais soit pernicieux aux autres et aussi celui qui a plusieurs racines 2». Ainsi à l'infini, à travers le temps, les êtres du monde se haïront et contre toute sympathie maintiendront leur féroce appétit. «Le rat d'Inde est pernicieux au crocodile car Nature le lui a donné pour ennemi; de sorte que lorsque ce violent s'égaie au soleil, il lui dresse embûche et finesse mortelle; apercevant que le crocodile, endormi en ses délices dort la gueule bée, il entre par là et se coule par le large gosier dans le ventre d'icelui, duquel rongeant les entrailles, il sort enfin par le ventre de la bête occise.» Mais à son tour les ennemis du rat le guettent: car il est en discord avec l'araignée, et «combattant souventes fois avec l'aspic, il meurt». Par ce jeu de l'antipathie qui les disperse, mais tout autant les attire au combat, les rend meurtrières et les expose à leur tour à la mort, il se trouve que les choses et les bêtes et toutes les figures du monde demeurent ce qu'elles sont.

L'identité des choses, le fait qu'elles peuvent ressembler aux autres et s'approcher d'elles, mais sans s'y engloutir et en préservant leur singularité, - c'est le balancement constant de la sympathie et de

l'antipathie qui en répond. Il explique que les choses croissent, se développent, se mélangent, disparaissent, meurent mais indéfiniment se retrouvent; bref, qu'il y ait un espace (qui pourtant n'est pas sans repère ni répétition, sans havre de similitude) et un temps (qui pourtant laisse réapparaître indéfiniment les mêmes figures, les mêmes espèces, les mêmes éléments). «Combien que d'eux-mêmes les quatre corps (eau, air, feu, terre) soient simples et ayant leurs qualités distinctes, toutefois d'autant que le Créateur a ordonné que des éléments mêlés seront composés les corps élémentaires, voilà pourquoi leurs convenances et discordances sont remarquables, ce qui se connaît par leurs qualités. L'élément du feu est chaud et sec; il a donc antipathie avec ceux de l'eau qui est froide et humide. L'air chaud est humide, la terre froide est sèche, c'est antipathie. Pour les accorder, l'air n été mis entre le feu et l'eau, l'eau entre la terre et l'air. En tant que l'air est chaud, il voisine bien avec le feu et son humidité s'accommode avec celle de l'eau. Derechef, pour ce que son humidité est tempérée, elle modère la chaleur du feu et en reçoit aide aussi, comme d'autre part par sa chaleur médiocre, il attiédit la froidure humide de l'eau. L'humidité de l'eau est chauffée par la chaleur de l'air et soulage la froide sécheresse de la terre 1». La souveraineté du couple sympathie-antipathie, le mouvement et la dispersion qu'il prescrit donnent lieu à toutes les formes de ressemblance. Ainsi se trouvent reprises et expliquées les trois premières similitudes. Tout le volume du monde, tous les voisinages de la convenance, tous les échos de l'émulation, tous les enchaînements de l'analogie sont supportés, maintenus et doublés par cet espace de la sympathie et de l'antipathie qui ne cesse de rapprocher les choses et de les tenir à distance. Par ce jeu, le monde demeure identique; les ressemblances continuent à être ce qu'elles sont, et à se ressembler. Le même reste le même, et verrouillé sur soi.

II. LES SIGNATURES

Et pourtant le système n'est pas clos. Une ouverture demeure: par elle, tout le jeu des ressemblances risquerait de s'échapper à lui-même, ou de demeurer dans la nuit, si une figure nouvelle de la similitude ne venait achever le cercle, - le rendre à la fois parfait et manifeste. Convenientia, aemulatio, analogie et sympathie nous disent comment le monde doit se replier sur lui-même, se redoubler, se réfléchir ou s'enchaîner pour que les choses puissent se ressembler. Elles nous disent les chemins de la similitude et par où ils passent; non là où elle est, ni comment on la voit, ni à quelle marque on la reconnaît. Or, peut-être nous arriverait-il de traverser tout ce foisonnement merveilleux des ressemblances, sans même nous douter qu'il est préparé depuis longtemps par l'ordre du monde, et pour notre plus grand bienfait. Pour savoir que l'aconit guérit nos maladies d'yeux ou que la noix pilée avec de l'esprit de vin soigne les maux de tête, il faut bien qu'une marque nous en avertisse: sans quoi ce secret resterait indéfiniment en sommeil. Saurait-on jamais qu'il y a d'un homme à sa planète un rapport de gémellité

ou de joute, s'il n'y avait sur son corps et parmi les rides de son visage, le signe qu'il est rival de Mars ou apparenté à Saturne? Il faut que les similitudes enfouies soient signalées à la surface des choses; il est besoin d'une marque visible des analogies invisibles. Toute ressemblance n'est-elle pas, d'un même coup, ce qui est le plus manifeste et ce qui est le mieux caché? Elle n'est pas composée en effet de morceaux juxtaposés, - les uns identiques, les autres différents: elle est d'un seul tenant une similitude qu'on voit ou qu'on ne voit pas. Elle serait donc sans critère, s'il n'y avait en elle - ou au-dessus ou à côté - un élément de décision qui transforme son scintillement douteux en claire certitude.

Il n'y a pas de ressemblance sans signature. Le monde du similaire ne peut être qu'un monde marqué. «Ce n'est pas la volonté de Dieu, dit Paracelse, que ce qu'il crée pour le bénéfice de l'homme et ce qu'il lui a donné demeure caché... Et même s'il a cacha certaines choses, il n'a rien laissé sans signes extérieurs et visibles avec des marques spéciales - tout comme un homme qui a enterré un trésor en marque l'endroit afin qu'il puisse le retrouver 1». Le savoir des similitudes se fonde sur le relevé de ces signatures et sur leur déchiffrement. Inutile de s'arrêter à l'écorce des plantes pour connaître leur nature; il faut aller droit à leurs marques, - «à l'ombre et image de Dieu qu'elles portent ou à la vertu interne, laquelle leur a été donnée du ciel comme par dot naturel,...vertu, dis-je, laquelle se reconnaît plutôt par la signature 2». Le système des signatures renverse le rapport du visible à l'invisible. La ressemblance était la forme invisible de ce qui, du fond du monde, rendait les choses visibles; mais pour que cette forme à son tour vienne jusqu'à la lumière, il faut uns figure visible qui la tire de sa profonde invisibilité. C'est pourquoi le visage du monde est couvert de blasons, de caractères, de chiffres, de mots obscurs, - de «hiéroglyphes», disait Turner. Et l'espace des immédiates ressemblances devient comme m grand livre ouvert; il est hérissé de graphismes; on voit tout au long de la page des figures étranges qui s'entrecroisent et parfois se répètent. Il n'est plus que de les déchiffrer: «N'est-il pas vrai que toutes les herbes, plantes, arbres et autres, provenant des entrailles de la terre sont autant de livres et de signes magiques 1». Le grand miroir calme au fond duquel les choses se miraient et se renvoyaient, l'une l'autre, leurs images, est en réalité tout bruissant de paroles. Les reflets muets sont doublés par des mots qui les indiquent. Et par la grâce d'une dernière forme de ressemblance qui enveloppe toutes les autres et les enferme en un cercle unique, le monde peut se comparer à un homme qui parle: «de même que les secrets mouvements de son entendement sont manifestés par la voix, de même ne semble-t-il pas que les herbes parlent au curieux médecin par leur signature, lui découvrant... leurs vertus intérieures cachées sous le voile du silence de la nature 2».

Mais il faut s'attarder un peu sur ce langage lui-même. Sur les signes dont il est formé. Sur la manière dont ces signes renvoient à ce qu'ils indiquent.

Il y a sympathie entre l'aconit et les yeux. Cette affinité imprévue resterait dans l'ombre, s'il n'y avait sur la plante me signature, une marque et comme un mot disant qu'elle est bonne pour les maladies des yeux. Ce signe, il est parfaitement lisible dans ses graines: ce sont de petits globes sombres enchâssés dans des pellicules blanches, qui figurent à peu près ce que les paupières sont aux yeux 3. De même pour l'affinité de la noix et de la tête; ce qui guérit «les plaies du péricrâne», c'est l'épaisse écorce verte qui repose sur les os - sur la coquille - du fruit: mais les maux intérieurs de la tête sont prévenus par le noyau lui-même «qui montre tout à fait le cerveau 4». Le signe de l'affinité, et ce qui la rend visible, c'est tout simplement l'analogie; le chiffre de la sympathie réside dans la proportion.

Mais la proportion elle-même, quelle signature portera-t-elle pour qu'il soit possible de la reconnaître? Comment pourrait-on savoir que les plis de la main ou les rides du front dessinent sur le corps des hommes ce que sont les penchants, les accidents ou les traverses dans le grand tissu de la vie? Sinon parce que la sympathie fait communiquer le corps et le ciel, et transmet le mouvement des planètes eux aventures des hommes. Sinon aussi perce que la brièveté d'une ligne reflète l'image simple d'une vie courte, le croisement de deux plis, la rencontre d'un obstacle, le mouvement ascendant d'une ride, le montée d'un homme vers le succès. La largeur est signe de richesse et d'importance; la continuité marque la fortune, la discontinuité l'infortune 1. La grande analogie du corps et du destin est signée par tout le système des miroirs et des attirances. Ce sont les sympathies et les émulations qui signalent les analogies.

Quant à l'émulation, on peut la reconnaître à l'analogie: les yeux sont des étoiles parce qu'ils répandent la lumière sur les visages comme les astres dans l'obscurité, et parce que les aveugles sont dans le monde comme les clairvoyants au plus sombre de la nuit. On peut la reconnaître aussi à la convenance: on sait, depuis les Grecs, que les animaux forts et courageux ont l'extrémité des membres large et bien développée comme si leur vigueur s'était communiquée aux parties les plus lointaines de leur corps. De la même façon, le visage et la main de l'homme porteront la ressemblance de l'âme à laquelle ils sont joints. La reconnaissance des similitudes les plus visibles se fait donc sur fond d'une découverte qui est celle de la convenance des choses entre elles. Et si l'on songe maintenant que la convenance n'est pas toujours définie par une localisation actuelle, mais que bien des êtres se conviennent qui sont séparés (comme il arrive entre la maladie et son remède, entre l'homme et ses astres, entre la plante et le sol dont elle a besoin), il va falloir à nouveau un signe de la convenance. Or, quelle autre marque y a-t-il que deux choses sont l'une à l'autre enchaînées, sinon qu'elles s'attirent réciproquement, comme le soleil la fleur du tournesol ou comme l'eau la pousse du concombre 2 sinon qu'il y a entre elles affinité et comme sympathie?

Ainsi le cercle se ferme. On voit cependant par quel système de redoublements. Les ressemblances exigent une signature, car nulle d'entre elles ne pourrait être remarquée si elle n'était lisiblement marquée. Mais quels sont ces signes? A quoi reconnaît-on parmi tous les aspects du monde, et tant de figures qui s'entrecroisent, qu'il y a ici un caractère auquel il convient de s'arrêter, parce qu'il indique une secrète et essentielle ressemblance ? Quelle forme constitue le signe dans sa singulière valeur de signe? - C'est la ressemblance. Il signifie dans la mesure où il a ressemblance avec ce qu'il indique (c'est-à-dire à une similitude). Mais il n'est pas cependant l'homologie qu'il signale; car son être distinct de signature s'effacerait dans le visage dont il est signe; il est une autre ressemblance, une similitude voisine et d'un autre type qui sert à reconnaître la première, mais qui est décelée à son tour par une troisième. Toute ressemblance reçoit une signature; mais cette signature n'est qu'une forme mitoyenne de la même ressemblance. Si bien que l'ensemble des marques fait glisser, sur le cercle des similitudes, un second cercle qui redoublerait exactement et point par point le premier, n'était ce petit décalage qui fait que le signe de la sympathie réside dans l'analogie, celui de l'analogie dans l'émulation, celui de l'émulation dans la convenance, qui requiert à son tour pour être reconnue la marque de la sympathie... La signature et ce qu'elle désigne sont exactement de même nature; ils n'obéissent qu'à une loi de distribution différente; le découpage est le même.

Forme signante et forme signée sont des ressemblances, mais d'à côté. Et c'est en cela sans doute que la ressemblance dans le savoir du XVIe siècle est ce qu'il y a de plus universel; à la fois ce qu'il y a de plus visible, mais qu'on doit cependant chercher à découvrir, car c'est le plus caché; ce qui détermine la forme de la connaissance (car on ne connaît qu'en suivant les chemins de la similitude), et ce qui lui garantit la richesse de son contenu (car, dès qu'on soulève les signes et qu'on regarde ce qu'ils indiquent, on laisse venir au jour et étinceler dans sa propre lumière la Ressemblance elle-même).

Appelons herméneutique l'ensemble des connaissances et des techniques qui permettent de faire parler les signes et de découvrir leur sens; appelons sémiologie l'ensemble des connaissances et des techniques qui permettent de distinguer où sont les signes, de définir ce qui les institue comme signes, de connaître leurs liens et les lois de leur enchaînement: le XVIe siècle a superposé sémiologie et herméneutique dans la forme de la similitude. Chercher le sens, c'est mettre au jour ce qui se ressemble. Chercher la loi des signes, c'est découvrir les choses qui sont semblables. La grammaire des êtres, c'est leur exégèse. Et le langage qu'ils parlent ne raconte rien d'autre que la syntaxe qui les lie. La nature des choses, leur coexistence, l'enchaînement qui les attache et par quoi elles communiquent, n'est pas différente de leur ressemblance. Et celle-ci n'apparaît que dans le réseau des signes qui, d'un bout à l'autre, parcourt le monde. La «nature» est prise dans la mince épaisseur qui tient, l'une au-dessus de l'autre, sémiologie et herméneutique; elle n'est mystérieuse et voilée, elle ne s'offre à la

connaissance, qu'elle déroute parfois, que dans la mesure où cette superposition ne va pas sans un léger décalage des ressemblances. Du coup, la grille n'est pas claire; la transparence se trouve brouillée dès la première donne. Un espace sombre apparaît qu'il va falloir progressivement éclairer. C'est là qu'est la «nature» et c'est cela qu'il faut s'employer à connaître. Tout serait immédiat et évident si l'herméneutique de la ressemblance et la sémiologie des signatures coïncidaient sans la moindre oscillation. Mais qu'il y a un «cran» entre les similitudes qui forment graphisme et celles qui forment discours, le savoir et son labeur infini reçoivent là l'espace qui leur est propre: ils auront à sillonner cette distance en allant, par un zigzag indéfini, du semblable à ce qui lui est semblable.

III. LES LIMITES DU MONDE

Telle est, dans son esquisse la plus générale, l'épistémè du XVIe siècle. Cette configuration emporte avec soi un certain nombre de conséquences.

Et d'abord le caractère à la fois pléthorique et absolument pauvre de ce savoir. Pléthorique puisqu'il est illimité. La ressemblance ne reste jamais stable en elle-même; elle n'est fixée que si elle renvoie à une autre similitude, qui en appelle à son tour de nouvelles; de sorte que chaque ressemblance ne vaut que par l'accumulation de toutes les autres, et que le monde entier doit être parcouru pour que la plus mince des analogies soit justifiée, et apparaisse enfin comme certaine. C'est donc un savoir qui pourra, qui devra procéder par entassement infini de confirmations s'appelant les unes les autres. Et par là, dès ses fondations, ce savoir sera sablonneux. La seule forme de liaison possible entre les éléments du savoir, c'est l'addition. De là ces immenses colonnes, de là leur monotonie. En posant comme lien entre le signe et ce qu'il indique la ressemblance (à la fois tierce puissance et pouvoir unique puisqu'elle habite de la même façon la marque et le contenu), le savoir du XVIe siècle s'est condamné à ne connaître toujours que la même chose, mais à ne la connaître qu'au terme jamais atteint d'un parcours indéfini.

Et c'est là que fonctionne la catégorie, trop illustre, du microcosme. Cette vieille notion a sans doute été ranimée, à travers le Moyen Age et dès le début de la Renaissance, par une certaine tradition néo-platonicienne. Mais elle a fini par jouer au XVIe siècle un rôle fondamental dans le savoir. Peu importe qu'elle soit, ou non, comme on disait jadis, vision du monde ou Weltanschauung. En fait, elle a une ou plutôt deux fonctions très précises dans la configuration épistémologique de cette époque. Comme catégorie de pensée, elle applique à tous les domaines de la nature le jeu des ressemblances redoublées; elle garantit à l'investigation que chaque chose trouvera sur une plus grande échelle son miroir et son assurance macrocosmique; elle affirme en retour que l'ordre visible des sphères les plus hautes viendra se mirer dans la profondeur plus sombre de la terre. Mais entendue comme configuration générale de la

nature, elle pose des limites réelles, et pour ainsi dire tangibles, su cheminement inlassable des similitudes qui se relaient. Elle indique qu'il existe un grand monde et que son périmètre trace la limite de toutes les choses créées; qu'à l'autre extrémité, il existe une créature de privilège qui reproduit, dans ses dimensions restreintes, l'ordre immense du ciel, des astres, des montagnes, des rivières et des orages; et que c'est entre les limites effectives de cette analogie constitutive que se déploie le jeu des ressemblances. Par ce fait même, la distance du microcosme au macrocosme a beau être immense, elle n'est pas infinie; les êtres qui y séjournent ont beau être nombreux, on pourrait à la limite les compter; et par conséquent les similitudes qui, par le jeu des signes qu'elles exigent, s'appuient toujours les unes sur les autres, ne risquent plus de s'enfuir indéfiniment. Elles ont, pour s'appuyer et se renforcer, un domaine parfaitement clos. La nature, comme jeu des signes et des ressemblances, se referme sur elle-même selon la figure redoublée du cosmos.

Il faut donc se garder d'inverser les rapports. Sans aucun doute, l'idée du microcosme est, comme on dit, «importante», eu XVIe siècle; parmi toutes les formulations qu'une enquête pourrait recenser, elle serait probablement l'une des plus fréquentes. Mais il ne s'agit pas ici d'une étude d'opinions, que seule une analyse statistique du matériau écrit permettrait de mener. Si en revanche, on interroge le savoir du XVIe siècle à son niveau archéologique - c'est-à-dire dans ce qui l'a rendu possible _, les rapports du macrocosme et du microcosme apparaissent comme un simple effet de surface. Ce n'est pas parce qu'on croyait à de tels rapports qu'on s'est mis à rechercher toutes les analogies du monde. Mais il y avait au coeur du savoir uns nécessité: il fallait ajuster l'infinie richesse d'une ressemblance introduite en tiers entre les signes et leur sens, et la monotonie qui imposait le même découpage de la ressemblance au signifiant et à ce qu'il désignait. Dans une épistémè où signes et similitudes s'enroulaient réciproquement selon une volute qui n'avait pas de terme, il fallait bien qu'on pensât dans le rapport du microcosme au macrocosme la garantie de ce savoir et le terme de son épanchement.

Par la même nécessité, ce savoir devait accueillir à la fois et sur le même plan magie et érudition. Il nous semble que les connaissances du XVIe siècle étaient constituées d'un mélange instable de savoir rationnel, de notions dérivées des pratiques de la magie, et de tout un héritage culturel dont la redécouverte des textes anciens avait multiplié les pouvoirs d'autorité. Ainsi conçue, la science de cette époque apparaît dotée d'une structure faible; elle ne serait que le lieu libéral d'un affrontement entre la fidélité aux Anciens, le goût pour le merveilleux, et une attention déjà éveillée sur cette souveraine rationalité en laquelle nous nous reconnaissons. Et cette époque trilobée se réfléchirait au miroir de chaque oeuvre et de chaque esprit partagé... En fait ce n'est pas d'une insuffisance de structure que souffre le savoir du XVIe siècle. Nous avons vu, au contraire, combien sont méticuleuses les configurations qui définissent son espace. C'est cette rigueur qui impose le rapport à la magie et à

l'érudition - non pas contenus acceptés, mais formes requises. Le monde est couvert de signes qu'il faut déchiffrer, et ces signes, qui révèlent des ressemblances et des affinités, ne sont eux-mêmes que des formes de la similitude. Connaître sera donc interpréter: aller de la marque visible à ce qui se dit à travers elle, et demeurerait, sans elle, parole muette, ensommeillée dans les choses. «Nous autres hommes nous découvrons tout ce qui est caché dans les montagnes par des signes et des correspondances extérieures; et c'est ainsi que nous trouvons toutes les propriétés des herbes et tout ce qui est dans les pierres. Il n'y a rien dans la profondeur des mers, rien dans les hauteurs du firmament que l'homme ne soit capable de découvrir. Il n'y a pas de montagne qui soit assez vaste pour cacher au regard de l'homme ce qu'il y a en elle; cela lui est révélé par des signes correspondants 1». La divination n'est pas une forme concurrente de la connaissance; elle fait corps avec la connaissance elle-même. Or, ces signes qu'on interprète ne désignent le caché que dans la mesure où ils lui ressemblent; et on n'agira pas sur les marques sans opérer en même temps sur ce qui est,
par elles, secrètement indique. C'est pourquoi les plantes qui représentent la tête, ou les yeux, ou le coeur, ou le foie auront efficacité sur un organe; c'est pourquoi les bêtes elles-mêmes seront sensibles aux marques qui les désignent. «Dis-moi donc, demande Paracelse, pourquoi le serpent en Helvétie, Algorie, Suédie comprend les mots grecs Osy, Osya, Osy... Dans quelles académies les ont-ils appris pour que, le mot à peine entendu, ils retournent aussitôt leur queue, afin de ne pas l'entendre de nouveau? A peine ont-ils ouï le mot, nonobstant leur nature et leur esprit, ils restent immobiles, et n'empoisonnent personne de leur blessure venimeuse». Et qu'on ne dise pas que c'est là seulement l'effet du bruit des mots prononcés: «Si tu écris, en temps favorable, ces seules paroles sur du vélin, du parchemin, du papier, et que tu les imposes au serpent, celui-ci ne restera pas moins immobile que si tu les avais articulées à haute voix». Le projet des «Magies naturelles» qui occupe une large place à la fin du XVIe siècle et s'avance tard encore en plein milieu du XVIIe, n'est pas un effet résiduel dans la conscience européenne; il a été ressuscité - comme le dit expressément Campanella 1 - et pour des raisons contemporaines: parce que la configuration fondamentale du savoir renvoyait les unes aux autres les marques et les similitudes. La forme magique était inhérente à la manière de connaître.
Et par le fait même l'érudition: car, dans le trésor que nous a transmis l'Antiquité, le langage vaut comme le signe des choses. Il n'y a pas de différence entre ces marques visibles que Dieu a déposées sur la surface de la terre, pour nous en faire connaître les secrets intérieurs, et les mots lisibles que l'Ecriture, ou les sages de l'Antiquité, qui ont été éclairés par une divine lumière, ont déposés en ces livres que la tradition a sauvés. Le rapport aux textes est de même nature que le rapport aux choses; ici et là, ce sont des signes qu'on relève. Mais Dieu pour exercer notre sagesse n'a semé la nature que de figures à déchiffrer (et c'est en ce sens que la connaissance doit être divinatio), tandis que les Anciens

ont donné déjà des interprétations que nous n'avons plus qu'à recueillir. Que nous devrions seulement recueillir, s'il ne fallait apprendre leur langue, lire leurs textes, comprendre ce qu'ils ont dit. L'héritage de l'Antiquité est comme la nature elle-même, un vaste espace à interpréter; ici et là il faut relever des signes et peu à peu les faire parler. En d'autres termes, Divinatio et Eruditio sont une même herméneutique. Mais elle se développe, selon des figures semblables, à deux niveaux différents: l'une va de la marque muette à la chose elle-même (et elle fait parler la nature); l'autre va du graphisme immobile à la claire parole (elle redonne vie aux langages en sommeil). Mais tout comme les signes naturels sont liés à ce qu'ils indiquent par le profond rapport de ressemblance, de même le discours des Anciens est à l'image de ce qu'il énonce; s'il a pour nous la valeur d'un signe précieux, c'est parce que, du fond de son être, et par la lumière qui n'a cessé de le traverser depuis sa naissance, il est ajusté aux choses mêmes, il en forme le miroir et l'émulation; il est à la vérité éternelle ce que les signes sont aux secrets de la nature (il est de cette parole la marque à déchiffrer); il a, avec les choses qu'il dévoile, une affinité sans âge. Inutile, donc, de lui demander son titre d'autorité; il est un trésor de signes liés par similitude à ce qu'ils peuvent désigner. La seule différence, c'est qu'il s'agit d'un trésor au second degré, renvoyant aux notations de la nature, qui, elles, indiquent obscurément l'or fin des choses elles-mêmes. La vérité de toutes ces marques - qu'elles traversent la nature, ou qu'elles s'alignent sur les parchemins et dans les bibliothèques - est partout la même: aussi archaïque que l'institution de Dieu.
Entre les marques et les mots, il n'y a pas la différence de l'observation à l'autorité acceptée, ou du vérifiable à la tradition. Il n'y a partout qu'un même jeu, celui du signe et du similaire, et c'est pourquoi la nature et le verbe peuvent s'entrecroiser à l'infini, formant pour qui sait lire comme un grand texte unique.

IV. L'ECRITURE DES CHOSES

Au XVIe siècle, le langage réel n'est pas un ensemble de signes indépendants, uniforme et lisse où les choses viendraient se refléter comme dans un miroir pour y énoncer une à une leur vérité singulière. Il est plutôt chose opaque, mystérieuse, refermée sur elle-même, masse fragmentée et de point en point énigmatique, qui se mêle ici ou là eux figures du monde, et s'enchevêtre à elles: tant et si bien que, toutes ensembles, elles forment un réseau de marques où chacune peut jouer, et joue en effet, par rapport à toutes les autres, le rôle de contenu ou de signe, de secret ou d'indication. Dans son être brut et historique du XVIe siècle, le langage n'est pas un système arbitraire; il est déposé dans le monde et il en fait partie à la fois parce que les choses elles-mêmes cachent et manifestent leur énigme comme un langage, et perce que les mots se proposent eux hommes comme des choses à déchiffrer. La grande

métaphore du livre qu'on ouvre, qu'on épelle et qu'on lit pour connaître la nature, n'est que l'envers visible d'un autre transfert, beaucoup plus profond, qui contraint le langage à résider du côté du monde, parmi les plantes, les herbes, les pierres et les animaux.

Le langage fait partie de la grande distribution des similitudes et des signatures. Par conséquent il doit être étudié lui-même comme une chose de nature. Ses éléments ont, comme les animaux, les plantes ou les étoiles, leurs lois d'affinité et de convenance, leurs analogies obligées. Ramus divisait sa grammaire en deux parties. La première était consacrée à l'étymologie, ce qui ne veut pas dire qu'on y cherchait le sens originaire des mots, mais bien les «propriétés», intrinsèques des lettres, des syllabes, enfin des mots entiers. La seconde partie traitait de la syntaxe: son propos était d'enseigner «le bâtiment des mots entre eux par leurs propriétés», et elle consistait «presque seulement en convenance et mutuelle communion des propriétés, comme du nom avec le nom ou avec le verbe, de l'adverbe avec tous mots auxquels il est adjoint, de la conjonction en l'ordre des choses conjointes 1». Le langage n'est pas ce qu'il est parce qu'il e un sens; son contenu représentatif, qui aura tant d'importance pour les grammairiens du XVIIe et du XVIIIe siècle qu'il servira de fil directeur à leurs analyses, n'a pas ici de rôle à jouer. Les mots groupent des syllabes, et les syllabes des lettres parce qu'il y a, déposées en celles-ci, des vertus qui les rapprochent et les disjoignent, exactement comme dans le monde les marques s'opposent ou s'attirent les unes les autres. L'étude de la grammaire repose, au XVIe siècle, sur la même disposition épistémologique que la science de la nature ou les disciplines ésotériques. Seules différences: il y e une nature et plusieurs langues; et dans l'ésotérisme les propriétés des mots, des syllabes et des lettres sont découvertes par un autre discours, qui, lui demeure secret, alors que dans la grammaire, ce sont les mots et les phrases de tous les jours qui énoncent d'eux-mêmes leurs propriétés. Le langage est à mi-chemin entre les figures visibles de la nature et les convenances secrètes des discours ésotériques. C'est une nature morcelée, divisée contre elle-même et altérée qui a perdu sa transparence première; c'est un secret qui porte en lui, mais à le surface, les marques déchiffrables de ce qu'il veut dire. Il est à la fois révélation enfouie et révélation qui peu à peu se restitue dans une clarté montante.

Sous sa forme première, quand il fut donné aux hommes par Dieu lui-même, le langage était un signe des choses absolument certain et transparent, parce qu'il leur ressemblait. Les noms étaient déposés sur ce qu'ils désignaient, comme la force est écrite dans le corps du lion, la royauté dans le regard de l'aigle, comme l'influence des planètes est marquée sur le front des hommes: par la forme de la similitude. Cette transparence fut détruite à Babel pour la punition des hommes. Les langues ne furent séparées les unes des autres et ne devinrent incompatibles que dans la mesure où fut effacée d'abord cette ressemblance aux choses qui avait été la première raison d'être du langage. Toutes les langues que

nous connaissons, nous ne les parlons maintenant que sur fond de cette similitude perdue, et dans l'espace qu'elle a laissé vide. Il n'y a qu'une langue qui en garde la mémoire, parce qu'elle dérive tout droit de ce premier vocabulaire maintenant oublié; parce que Dieu n'a pas voulu que le châtiment de Babel échappe au souvenir des hommes; parce que cette langue a dû servir à raconter la vieille Alliance de Dieu avec son peuple; parce qu'enfin c'est dans cette langue que Dieu s'est adressé à ceux qui l'écoutaient.

L'hébreu porte donc, comme des débris, les marques de la nomination première. Et ces mots qu'Adam avait prononcés en les imposant aux animaux, ils sont demeurés, au moins en partie, emportant avec eux dans leur épaisseur, comme un fragment de savoir silencieux, les propriétés immobiles des êtres: «Ainsi la cigogne tant louée à cause de la charité envers ses pères et mères est appelée en hébreu Chasida, c'est-à-dire débonnaire, charitable, douée de pitié... Le cheval nommé Sus est estimé du verbe Hasas, si plutôt ce verbe n'en est dérivé, qui signifie s'élever, car entre tous les animaux à quatre pieds, cestui-là est fier et brave, comme Job le décrit au chapitre 39 1.»

Mais ce ne sont plus là que des monuments fragmentaires; les autres langues ont perdu ces similitudes radicales, que seul l'hébreu conserve pour montrer qu'il a été jadis la langue commune à Dieu, à Adam, et aux animaux de la première terre.

Mais si le langage ne ressemble plus immédiatement aux choses qu'il nomme, il n'est pas pour autant séparé du inonde; il continue, sous une autre forme, à être le lieu des révélations et à faire partie de l'espace où la vérité, à la fois, se manifeste et s'énonce. Certes, il n'est plus la nature dans sensibilité d'origine, mais il n'est pas non plus un instrument mystérieux dont quelques-uns seulement, privilégiés, connaîtraient les pouvoirs. Il est plutôt la figure d'un monde en train de se racheter et se mettant enfin à l'écoute de la vraie parole. C'est pourquoi Dieu a voulu que le latin, langage de son église, se répande sur tout le globe terrestre. C'est pourquoi tous les langages du monde tels qu'on a pu les connaître grâce à cette conquête forment ensemble l'image de la vérité. L'espace où ils se déploient et leur enchevêtrement libèrent le signe du monde sauvé, tout comme la disposition des premiers noms ressemblaient aux choses que Dieu avait mises au service d'Adam. Claude Duret fait remarquer que les Hébreux, les Cananéens, les Samaritains, les Chaldéens, les Syriens, les Egyptiens, les Puniques, les Carthaginois, les Arabes, les Sarrasins, les Turcs, les Mores, les Persans, les Tartares écrivent de droite à gauche, suivant ainsi «le cours et mouvement journel du premier ciel, qui est très parfait, suivant l'opinion du grand Aristote, approchant de l'unité»; les Grecs, les Georgianiens, les Maronites, les Jacobites, les Cophtites, les Tzervians, les Poznaniens, et bien sûr les Latins et tous les Européens, écrivent de gauche à droite, suivant «le cours et mouvement du deuxième ciel, ensemble des sept planètes»; les Indiens, Cathains, Chinois, Japonais, écrivent de haut en bas, conformément à «l'ordre de

la nature, laquelle a donné aux hommes la tête haute et les pieds bas»; «au rebours des susdits», les Mexicains écrivent soit de bas en haut, soit en «lignes spirales, telles que le soleil les fait par son cours annuel sur le Zodiaque». Et ainsi «par ces cinq diverses sortes d'écrire les secrets et mystères de la croisée du monde et de la forme de la croix, ensemble de la rotondité du ciel et de la terre, sont proprement dénotées et exprimées 1». Les langues sont avec le monde dans un rapport d'analogie plus que de signification; ou plutôt leur valeur de signe et leur fonction de redoublement se superposent; elles disent le ciel et la terre dont elles sont l'image; elles reproduisent dans leur architecture la plus matérielle la croix dont elles annoncent l'avènement, cet avènement qui à son tour s'établit par l'Écriture et la Parole. Il y a une fonction symbolique dans le langage: mais depuis le désastre de Babel il ne faut plus la chercher - à de rares exceptions près 2 - dans les mots eux-mêmes mais bien dans l'existence même du langage, dans son rapport total à la totalité du monde, dans l'entrecroisement de son espace avec les lieux et les figures du cosmos.

De là la forme du projet encyclopédique, tel qu'il apparaît à la fin du XVIe siècle ou dans les premières années du siècle suivant: non pas refléter ce qu'on sait dans l'élément neutre du langage - l'usage de l'alphabet comme ordre encyclopédique arbitraire, mais efficace, n'apparaîtra que dans la seconde moitié du XVIIe siècle 1 -, mais reconstituer par l'enchaînement des mots et par leur disposition dans l'espace l'ordre même du monde. C'est ce projet qu'on trouve chez Grégoire dans son Syntaxeon artis mirabilis (1610), chez Alstedius avec son Encyclopaedia (1630); ou encore chez ce Christophe de Savigny (Tableau de tous tes arts libéraux) qui parvient à spatialiser les connaissances à la fois selon la forme cosmique, immobile et parfaite du cercle, et celle, sublunaire, périssable, multiple, et divisée de l'arbre; on le retrouve aussi chez La Croix du Maine qui imagine un espace à la fois d'Encyclopédie et de Bibliothèque qui permettrait de disposer les textes écrits selon les figures du voisinage, de la parenté, de l'analogie et de la subordination que prescrit le monde lui-même 2. De toute façon un tel entrelacement du langage et des choses, dans un espace qui leur serait commun, suppose un privilège absolu de l'écriture.

Ce privilège a dominé toute la Renaissance, et sans doute a-t-il été un des grands événements de la culture occidentale. L'imprimerie, l'arrivée en Europe des manuscrits orientaux, l'apparition d'une littérature qui n'était plus faite pour la voix ou la représentation ni commandée par elles, le pas donné à l'interprétation des textes religieux sur la tradition et le magistère de l'Église - tout cela témoigne, sans qu'on puisse faire la part des effets et des causes, de la place fondamentale prise, en Occident, par l'Ecriture. Le langage a désormais pour nature première d'être écrit. Les sons de la voix n'en forment que la traduction transitoire et précaire. Ce que Dieu a déposé dans le monde, ce sont des mots écrits; Adam, lorsqu'il a imposé leurs premiers noms aux bêtes, n'a fait que lire ces marques visibles et

silencieuses; la Loi a été confiée à des Tables, non pas à la mémoire des hommes; et la vraie Parole, c'est dans un livre qu'il faut la retrouver. Vigenère et Duret 3 disaient l'un et l'autre - et en termes à peu près identiques - que l'écrit avait toujours précédé le parlé, certainement dans la nature, peut-être même dans le savoir des hommes. Car il se pourrait bien qu'avant Babel, qu'avant le Déluge, il y ait eu une écriture composée des marques mêmes de la nature, si bien que ces caractères auraient eu pouvoir d'agir directement sur les choses, de les attirer ou de les repousser, de figurer leurs propriétés, leurs vertus et leurs secrets. Ecriture primitivement naturelle, dont peut-être certains savoirs ésotériques, et la cabale au premier chef, ont conservé la mémoire dispersée et tentent de ressaisir les pouvoirs depuis longtemps endormis. L'ésotérisme au XVIe siècle est un phénomène d'écriture, non de parole. En tout cas, celle-ci est dépouillée de ses pouvoirs; elle n'est, disent Vigenère et Duret, que la part femelle du langage, comme son intellect passif; l'Ecriture elle, c'est l'intellect agent, le «principe mâle» du langage. Elle seule détient la vérité.

Cette primauté de l'écrit explique la présence jumelle de deux formes qui sont indissociables dans le savoir du XVIe siècle, malgré leur opposition apparente. Il s'agit d'abord de la non-distinction entre ce qu'on voit et ce qu'on lit, entre l'observé et le rapporté, donc de la constitution d'une nappe unique et lisse où le regard et le langage s'entrecroisent à l 'infini; et il s'agit aussi, à l'inverse, de la dissociation immédiate de tout langage que dédouble, sans jamais aucun terme assignable, le ressassement du commentaire.

Buffon, un jour, s'étonnera qu'on puisse trouver chez un naturaliste comme Aldrovandi un mélange inextricable de descriptions exactes, de citations rapportées, de fables sans critique, de remarques portant indifféremment sur l'anatomie, les blasons, l'habitat, les valeurs mythologiques d'un animal, sur les usages qu'on peut en faire dans la médecine ou dans la magie. Et en effet, lorsqu'on se reporte à l'Historia serpentum et draconum, on voit le chapitre «Du Serpent en général» se déployer selon les rubriques suivantes: équivoque (c'est-à-dire les différents sens du mot serpent), synonymes et étymologies, différences, forme et description, anatomie, nature et moeurs, tempérament, coït et génération, voix, mouvements, lieux, nourriture, physionomie, antipathie, sympathie, modes de capture, mort et blessures par le serpent, modes et signes de l'empoisonnement, remèdes, épithètes, dénominations, prodiges et présages, monstres, mythologie, dieux auxquels il est consacré, apologues, allégories et mystères, hiéroglyphes, emblèmes et symboles, adages, monnaies, miracles, énigmes, devises, signes héraldiques, faits historiques, songes, simulacres et statues, usages dans la nourriture, usages dans la médecine, usages divers. Et Buffon de dire: «qu'on juge après cela quelle portion d'histoire naturelle on peut trouver dans tout ce fatras d'écriture. Tout cela n'est pas description, mais légende». En effet, pour Aldrovandi et ses contemporains, tout cela est legenda, - choses à lire. Mais la

raison n'en est pas qu'on préfère l'autorité des hommes à l'exactitude d'un regard non prévenu, mais c'est que la nature, en elle-même, est un tissu ininterrompu de mots et de marques, de récits et de caractères, de discours et de formes. Quand on a à faire l'histoire d'un animal, inutile et impossible de choisir entre le métier de naturaliste et celui de compilateur: il faut recueillir dans une seule et même forme du savoir tout ce qui a été vu et entendu, tout ce qui a été raconté par la nature ou les hommes, par le langage du monde, des traditions ou des poètes. Connaître une bête, ou une plante, ou une chose quelconque de la terre, c'est recueillir toute l'épaisse couche des signes qui ont pu être déposés en elles ou sur elles; c'est retrouver aussi toutes les constellations de formes où ils prennent valeur de blason. Aldrovandi n'était ni meilleur ni pire observateur que Buffon; il n'était pas plus crédule que lui, ni moins attaché à la fidélité du regard ou à la rationalité des choses. Simplement son regard n'était pas lié aux choses par le même système, ni la même disposition de l'épistémè. Aldrovandi, lui, contemplait méticuleusement une nature qui était, de fond en comble, écrite.

Savoir consiste donc à rapporter du langage à du langage. A restituer la grande plaine uniforme des mots et des choses. A tout faire parler. C'est-à-dire à faire naître au-dessus de toutes les marques le discours second du commentaire. Le propre du savoir n'est ni de voir ni de démontrer, mais d'interpréter. Commentaire de l'Ecriture, commentaire des Anciens, commentaire ce qu'ont rapporté les voyageurs, commentaire des légendes et des fables: on ne demande pas à chacun de ces discours qu'on interprète son droit à énoncer une vérité; on ne requiert de lui que la possibilité de parler sur lui. Le langage n en lui-même son principe intérieur de prolifération. «Il y a plus à faire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses; et plus de livres sur les livres que sur tout autre sujet; nous ne faisons que nous entregloser 1». Ce n'est point là le constat de faillite d'une culture ensevelie sous ses propres monuments; mais la définition du rapport inévitable que le langage du XVIe siècle entretenait avec lui-même. D'un côté, ce rapport permet un moutonnement à l'infini du langage qui ne cesse de se développer, de se reprendre, et de faire chevaucher ses formes successives. Pour la première fois peut-être dans la culture occidentale se découvre cette dimension absolument ouverte d'un langage qui ne peut plus s'arrêter, parce que, jamais enclos dans une parole définitive, il n'énoncera sa vérité que dans un discours futur, tout entier consacré à dire ce qu'il aura dit; mais ce discours lui-même ne détient pas le pouvoir de s'arrêter sur soi, et ce qu'il dit, il l'enferme comme une promesse, léguée encore à un autre discours... La tâche du commentaire, par définition, ne peut jamais être achevée. Et pourtant le commentaire est tout entier tourné vers la part énigmatique, murmurée, qui se cache dans le langage commenté: il fait naître au-dessous du discours existant, un autre discours, plus fondamental et comme «plus premier», qu'il se donne pour tâche de restituer. Il n'y a commentaire que si, au-dessous du langage qu'on lit et déchiffre, court la souveraineté d'un Texte primitif. Et c'est ce texte qui, en

fondant le commentaire, lui promet comme récompense sa découverte finale. Si bien que la prolifération nécessaire de l'exégèse est mesurée, idéalement limitée, et pourtant sans cesse animée par ce règne silencieux. Le langage du XVIe siècle - entendu non pas comme un épisode dans l'histoire de la langue, mais comme une expérience culturelle globale - s'est trouvé pris sans doute dans ce jeu, dans cet interstice entre le Texte premier et l'infini de l'interprétation. On parle sur fond d'une écriture qui fait corps avec le monde; on parle à l'infini sur elle, et chacun de ses signes devient à son tour écriture pour de nouveaux discours; mais chaque discours s'adresse à cette prime écriture dont il promet et décale en même temps le retour.

On voit que l'expérience du langage appartient au même réseau archéologique que la connaissance des choses de la nature. Connaître ces choses, c'était déceler le système des ressemblances qui les rendaient proches et solidaires les unes des autres; mais on ne pouvait relever les similitudes que dans la mesure où un ensemble de signes, à leur surface, formait le texte d'une indication péremptoire. Or, ces signes eux-mêmes n'étaient qu'un jeu de ressemblances, et ils renvoyaient à la tâche infinie, nécessairement inachevée de connaître le similaire. Le langage, de la même façon, mais à un renversement près, se donne pour tâche de restituer un discours absolument premier, mais il ne peut l'énoncer qu'en l'approchant, en essayant de dire à son propos des choses semblables à lui, et en faisant naître ainsi à l'infini les fidélités voisines et similaires de l'interprétation. Le commentaire ressemble indéfiniment à ce qu'il commente et qu'il ne peut jamais énoncer; tout comme le savoir de la nature trouve toujours de nouveaux signes à la ressemblance parce que la ressemblance ne peut être connue par elle-même, mais que les signes ne peuvent être autre chose que des similitudes. Et de même que ce jeu infini de la nature trouve son lien, sa forme et sa limitation dans le rapport du microcosme au macrocosme, de la même façon la tâche infinie du commentaire se rassure par la promesse d'un texte effectivement écrit que l'interprétation un jour révélera en son entier.

L'ETRE DU LANGAGE

Depuis le stoïcisme, le système des signes dans le monde occidental avait été ternaire, puisqu'on y reconnaissait le signifiant, le signifié et la «conjoncture», (le tugjavov). A partir du XVIIe siècle, en revanche la disposition des signes deviendra binaire, puisqu'on la définira avec Port-Royal, par la liaison d'un signifiant et d'un signifié. A la Renaissance, l'organisation est différente, et beaucoup plus complexe; elle est ternaire, puisqu'elle fait appel au domaine formel des marques, au contenu qui se trouve signalé par elles, et aux similitudes qui lient les marques aux choses désignées; mais comme la

ressemblance est aussi bien la forme des signes que leur contenu, les trois éléments distincts de cette distribution se résolvent en une figure unique.
Cette disposition, avec le jeu qu'elle autorise, se retrouve, mais inversée, dans l'expérience du langage. En effet, celui-ci existe d'abord, en son être brut et primitif, sous la forme simple, matérielle, d'une écriture, d'un stigmate sur les choses, d'une marque répandue par le monde et qui fait partie de ses plus ineffaçables figures. En un sens, cette couche du langage est unique et absolue. Mais elle fait naître aussitôt deux autres formes de discours qui se trouvent l'encadrer: au-dessus d'elle, le commentaire, qui reprend les signes donnés dans un nouveau propos, et au-dessous, le texte dont le commentaire suppose la primauté cachée au-dessous des marques visibles à tous. De là, trois niveaux de langage, à partir de l'être unique de l'écriture. C'est ce jeu complexe qui va disparaître avec la fin de la Renaissance. Et ceci de deux façons: parce que les figures qui oscillaient indéfiniment entre un et trois termes vont être fixées dans une forme binaire qui les rendra stables; et parce que le langage, au lieu d'exister comme l'écriture matérielle des choses, ne trouvera plus son espace que dans le régime général des signes représentatifs.
Cette nouvelle disposition entraîne l'apparition d'un nouveau problème, jusque-là inconnu: en effet on s'était demandé comment reconnaître qu'un signe désignait bien ce qu'il signifiait; à partir du XVIIe siècle on se demandera comment un signe peut être lié à ce qu'il signifie. Question à laquelle l'âge classique réponds par l'analyse de la représentation; et à laquelle la pensée moderne répondra par l'analyse du sens et de la signification. Mais du fait même, le langage ne sera rien de plus qu'un cas particulier de la représentation (pour les classiques) ou de la signification (pour nous). La profonde appartenance du langage et du monde se trouve défaite.Le primat de l'écriture est suspendu. Disparaît alors cette couche uniforme où s'entrecroisaient indéfiniment le vu et le lu, le visible et l'énonçable. Les choses et les mots vont se séparer. L'oeil sera destiné à voir, et à voir seulement; l'oreille à seulement entendre. Le discours aura bien pour tâche de dire ce qui est, mais il ne sera rien de plus que ce qu'il dit.
Immense réorganisation de la culture dont l'âge classique a été la première étape, la plus importante peut-être, puisque c'est elle qui est responsable de la nouvelle disposition dans laquelle nous sommes encore pris - puisque c'est elle qui nous sépare d'une culture où la signification des signes n'existait pas, car elle était résorbée dans la souveraineté du Semblable; mais où leur être énigmatique monotone, obstiné, primitif, scintillait dans une dispersion à l'infini.
Cet être, il n'y a plus rien dans notre savoir, ni dans notre réflexion pour nous en rappeler maintenant le souvenir. Plus rien, sauf peut-être la littérature - et encore d'une manière plus allusive et diagonale que directe. On peut dire en un sens que la «littérature», telle qu'elle s'est constituée et s'est désignée

comme telle au seuil de l'âge moderne, manifeste la réapparition, là où on ne l'attendait pas, de l'être vif du langage. Au XVIIe et au XVIIIe siècle, l'existence propre du langage, sa vieille solidité de chose inscrite dans le monde étaient dissoutes dans le fonctionnement de la représentation; tout langage valait comme discours. L'art du langage était une manière de «faire signe», - à la fois de signifier quelque chose et de disposer, autour de cette chose, des signes: un art donc de nommer et puis, par un redoublement à la fois démonstratif et décoratif, de capter ce nom, de l'enfermer et de le celer, de le désigner à son tour par d'autres noms qui en étaient la présence différée, le signe second, la figure, l'apparat rhétorique. Or, tout au long du XIXe siècle et jusqu'à nous encore - de Hölderlin à Mallarmé, à Antonin Artaud - , la littérature n'a existé dans son autonomie, elle ne s'est détachée de tout autre langage par une coupure profonde qu'en formant une sorte de «contre-discours», et en remontant ainsi de la fonction représentative ou signifiante du langage à cet être brut oublié depuis le XVIe siècle.

On croit avoir atteint l'essence même de la littérature en ne l'interrogeant plus au niveau de ce qu'elle dit, mais dans sa forme signifiante: ce faisant, on en reste au statut classique du langage. A l'âge moderne, la littérature, c'est ce qui compense (et non ce qui confirme) le fonctionnement significatif du langage. A travers elle, l'être du langage brille à nouveau aux limites de la culture occidentale - et en son coeur - car il est, depuis le XVIe siècle, ce qui lui est le plus étranger; mais depuis ce même XVIe siècle, il est au centre de ce qu'elle a recouvert. C'est pourquoi de plus en plus la littérature apparaît comme ce qui doit être pensé; mais aussi bien, et pour la même raison, comme ce qui ne pourra en aucun cas être pensé à partir d'une théorie de la signification. Qu'on l'analyse du côté du signifié (de ce qu'elle veut dire, de ses «idées», de ce qu'elle promet ou de ce à quoi elle engage) ou du côté du signifiant (à l'aide de schémas empruntés à la linguistique ou à la psychanalyse), peu importe: ce n'est là qu'épisode. Dans un cas comme dans l'autre, on la cherche hors du lieu où, pour notre culture, elle n'a cessé, depuis un siècle et demi, de naître et de s'imprimer. De tels modes de déchiffrement relèvent d'une situation classique du langage celle qui a régné au XVIIe siècle lorsque le régime des signes devint binaire et lorsque la signification fut réfléchie dans la forme de la représentation; alors la littérature était bien faite d'un signifiant et d'un signifié et méritait d'être analysée comme telle. A partir du XIXe siècle, la littérature remet nu jour le langage en son être: mais non pas tel qu'il apparaissait encore à la fin de la Renaissance. Car maintenant il n'y a plus cette parole première, absolument initiale par quoi se trouvait fondé et limité le mouvement infini du discours; désormais le langage va croître sans départ, sans terme et sans promesse.

C'est le parcours de cet espace vain et fondamental qui trace de jour en jour le texte de la littérature.

CHAPITRE III

Représenter

I. DON QUICHOTTE

Avec leurs tours et leurs détours, les aventures de Don Quichotte tracent la limite: en elles finissent les jeux anciens de la ressemblance et des signes; là se nouent déjà de nouveaux rapports. Don Quichotte n'est pas l'homme de l'extravagance, mais plutôt le pèlerin méticuleux qui fait étape devant toutes les marques de la similitude. Il est le héros du Même. Pas plus que de son étroite province, il ne parvient à s'éloigner de la plaine familière qui s'étale autour de l'Analogue. Indéfiniment il la parcourt, sans franchir jamais les frontières nettes de la différence, ni rejoindre le coeur de l'identité. Or, il est lui-même à la ressemblance des signes. Long graphisme maigre comme une lettre, il vient d'échapper tout droit du bâillement des livres. Tout son être n'est que langage, texte, feuillets imprimés, histoire déjà transcrite. Il est fait de mots entrecroisés; c'est de l'écriture errant dans le monde parmi la ressemblance des choses. Pas tout à fait cependant: car en sa réalité de pauvre hidalgo, il ne peut devenir le chevalier qu'en écoutant de loin l'épopée séculaire qui formule la Loi. Le livre est moins son existence que son devoir. Sans cesse il doit le consulter afin de savoir que faire et que dire, et quels signes donner à lui-même et aux autres pour montrer qu'il est bien de même nature que le texte dont il est issu. Les romans de chevalerie ont écrit une fois pour toutes la prescription de son aventure. Et chaque épisode, chaque décision, chaque exploit seront signes que Don Quichotte est en effet semblable à tous ces signes qu'il a décalqués.

Mais s'il veut leur être semblable, c'est qu'il doit les prouver, c'est que déjà les signes (lisibles) ne sont plus à la ressemblance des êtres (visibles). Tous ces textes écrits, tous ces romans extravagants sont justement sans pareils: nul dans le monde ne leur a jamais ressemblé; leur langage infini reste en suspens, sans qu'aucune similitude vienne jamais le remplir; ils peuvent brûler tout et tout entiers, la figure du monde n'en sera pas changée. En ressemblant aux textes dont il est le témoin, le représentant, le réel analogue, Don Quichotte doit fournir la démonstration et apporter la marque indubitable qu'ils disent vrai, qu'ils sont bien le langage du monde. Il lui incombe de remplir la promesse des livres. A lui de refaire l'épopée, mais en sens inverse: celle-ci racontait (prétendait raconter) des exploits réels, promis à la mémoire; Don Quichotte, lui, doit combler de réalité les signes sans contenu du récit. Son aventure sera m déchiffrement du monde: un parcours minutieux pour relever sur toute la surface de la terre les figures qui montrent que les livres disent vrai. L'exploit doit être preuve: il consiste non pas à triompher réellement - c'est pourquoi la victoire n'importe pas au fond _, mais à transformer la réalité en signe. En signe que les signes du langage sont bien conformes aux choses elles-mêmes. Don

Quichotte lit le monde pour démontrer les livres. Et il ne se donne d'autres preuves que le miroitement des ressemblances.

Tout son chemin est une quête aux similitudes: les moindres analogies sont sollicitées comme des signes assoupis qu'on doit réveiller pour qu'ils se mettent de nouveau à parler. Les troupeaux, les servantes, les auberges redeviennent le langage des livres dans la mesure imperceptible où ils ressemblent aux châteaux, aux dames et aux armées. Ressemblance toujours déçue qui transforme la preuve cherchée en dérision et laisse indéfiniment creuse la parole des livres. Mais la non-similitude elle-même a son modèle qu'elle imite servilement: elle le trouve dans la métamorphose des enchanteurs. Si bien que tous les indices de la non-ressemblance, tous les signes qui montrent que les textes écrits ne disent pas vrai, ressemblent à ce jeu de l'ensorcellement qui introduit par ruse la différence dans l'indubitable de la similitude. Et puisque cette magie a été prévue et décrite dans les livres, la différence illusoire qu'elle introduit ne sera jamais qu'une similitude enchantée. Donc un signe supplémentaire que les signes ressemblent bien à la vérité.

Don Quichotte dessine le négatif du monde de la Renaissance; l'écriture a cessé d'être la prose du monde; les ressemblances et les signes ont dénoué leur vieille entente; les similitudes déçoivent, tournent à la vision et au délire; les choses demeurent obstinément dans leur identité ironique: elles ne sont plus que ce qu'elles sont; les mots errent à l'aventure, sans contenu, sans ressemblance pour les remplir; ils ne marquent plus les choses; ils dorment entre les feuillets des livres au milieu de la poussière. La magie, qui permettait le déchiffrement du monde en découvrant les ressemblances secrètes sous les signes, ne sert plus qu'à expliquer sur le mode délirant pourquoi les analogies sont toujours déçues. L'érudition qui lisait comme un texte unique la nature et les livres est renvoyée à ses chimères: déposés sur les pages jaunies des volumes, les signes du langage n'ont plus pour valeur que la mince fiction de ce qu'ils représentent. L'écriture et les choses ne se ressemblent plus. Entre elles, Don Quichotte erre à l'aventure.

Le langage pourtant n'est pas devenu tout à fait impuissant. Il détient désormais de nouveaux pouvoirs, et qui lui sont propres. Dans la seconde partie du roman, Don Quichotte rencontre des personnages qui ont lu la première partie du texte et qui le reconnaissent, lui, homme réel, pour le héros du livre. Le texte de Cervantes se replie sur lui-même, s'enfonce dans sa propre épaisseur, et devient pour soi objet de son propre récit. La première partie des aventures joue dans la seconde le rôle qu'assumaient au début les romans de chevalerie. Don Quichotte doit être fidèle à ce livre qu'il est réellement devenu; il a à le protéger des erreurs, des contre-façons, des suites apocryphes; il doit ajouter les détails omis; il doit maintenir sa vérité. Mais ce livre, Don Quichotte lui-même ne l'a pas lu, et n'a pas à le lire, puisqu'il l'est en chair et en os. Lui qui, à force de lire des livres, était devenu un signe errant dans un

monde qui ne le reconnaissait pas, le voilà devenu, malgré lui et sans le savoir, un livre qui détient sa vérité, relève exactement tout ce qu'il a fait et dit et vu et pensé, et qui permet enfin qu'on le reconnaisse tant il ressemble à tous ces signes dont il a laissé derrière lui le sillage ineffaçable. Entre la première et la seconde partie du roman, dans l'interstice de ces deux volumes, et par leur seul pouvoir, Don Quichotte a pris sa réalité. Réalité qu'il ne doit qu'au langage, et qui reste entièrement intérieure aux mots. La vérité de Don Quichotte, elle n'est pas dans le rapport des mots au monde, mais dans cette mince et constante relation que les marques verbales tissent d'elles-mêmes à elles-mêmes. La fiction déçue des épopées est devenue le pouvoir représentatif du langage. Les mots viennent de se refermer sur leur nature de signes.

Don Quichotte est la première des oeuvres modernes puisqu'on y voit la raison cruelle des identités et des différences se jouer à l 'infini des signes et des similitudes; puisque le langage y rompt sa vieille parenté avec les choses, pour entrer dans cette souveraineté solitaire d'où il ne réapparaîtra, en son être abrupt, que devenu littérature; puisque la ressemblance entre là dans un âge qui est pour elle celui de la déraison et de l'imagination.

La similitude et les signes une fois dénoués, deux expériences peuvent se constituer et deux personnages apparaître face à face. Le fou, entendu non pas comme malade, mais comme défiance constituée et entretenue, comme fonction culturelle indispensable, est devenu, dans l'expérience occidentale, l'homme des ressemblances sauvages. Ce personnage, tel qu'il est dessiné dans les romans ou le théâtre de l'époque baroque, et tel qu'il s'est institutionnalisé peu à peu jusqu'à la psychiatrie du XIXe siècle, c'est celui qui s'est aliéné dans l'analogie. Il est le joueur déréglé du Même et de l'Autre. Il prend les choses pour ce qu'elles ne sont pas, et les gens les uns pour les autres; il ignore ses amis, reconnaît les étrangers; il croit démasquer, et il impose un masque. Il inverse toutes les valeurs et toutes les proportions, parce qu'il croit à chaque instant déchiffrer des signes: pour lui les oripeaux font un roi. Dans la perception culturelle qu'on a eu du fou jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, il n'est le Différent que dans la mesure où il ne connaît pas la Différence; il ne voit partout que ressemblances et signes de la ressemblance; tous les signes pour lui se ressemblent, et toutes les ressemblances valent comme des signes. A l'autre extrémité de l'espace culturel, mais tout proche par sa symétrie, le poète est celui qui, au-dessous des différences nommées et quotidiennement prévues, retrouve les parentés enfouies des choses, leurs similitudes dispersées. Sous les signes établis, et malgré eux, il entend un autre discours, plus profond, qui rappelle le temps où les mots scintillaient dans la ressemblance universelle des choses: la Souveraineté du Même, si difficile à énoncer, efface dans son langage la distinction des signes.

De là sans doute, dans la culture occidentale moderne, le face à face de la poésie et de la folie. Mais ce n'est plus le vieux thème platonicien du délire inspiré. C'est la marque d'une nouvelle expérience du langage et des choses. Dans les marges d'un savoir qui sépare les êtres, les signes et les similitudes, et comme pour limiter son pouvoir le fou assure la fonction de l'homosémantisme: il rassemble tous les signes, et les comble d'une ressemblance qui ne cesse de proliférer. Le poète assure la fonction inverse; il tient le rôle allégorique; sous le langage des signes et sous le jeu de leurs distinctions bien découpées, il se met à l'écoute de l'«autre langage», celui, sans mots ni discours, de la ressemblance. Le poète fait venir la similitude jusqu'aux signes qui le disent, le fou charge tous les signes d'une ressemblance qui finit par les effacer. Ainsi ont-ils tous les deux, au bord extérieur de notre culture et eu plus proche de ses partages essentiels, cette situation «à la limite»
- posture marginale et silhouette profondément archaïque - où leurs paroles trouvent sans cesse leur pouvoir d'étrangeté et la ressource de leur contestation. Entre eux s'est ouvert l'espace d'un savoir où, par une rupture essentielle dans le monde occidental, il ne sera plus question des similitudes, mais des identités et des différences.

II. L'ORDRE

Le statut des discontinuités n'est pas facile à établir pour l'histoire en général. Moins encore sans doute pour l'histoire de la pensée. Veut-on tracer un partage? Toute limite n'est peut-être qu'une coupure arbitraire dans un ensemble indéfiniment mobile. Veut-on découper une période? Mais a-t-on le droit d'établir, en deux points du temps, des ruptures symétriques, pour faire apparaître entre elles un système continu et unitaire? D'où viendrait alors qu'il se constitue, d'où viendrait ensuite qu'il s'efface et bascule? A quel régime pourraient bien obéir à la fois son existence et sa disparition? S'il a en lui son principe de cohérence, d'où peut venir l'élément étranger qui peut le récuser? Comment une pensée peut-elle s'esquiver devant autre chose qu'elle-même? Que veut dire d'une façon générale: ne plus pouvoir penser une pensée? Et inaugurer une pensée nouvelle?
Le discontinu - le fait qu'en quelques années parfois une culture cesse de penser comme elle l'avait fait jusque-là, et se met à penser autre chose et autrement - ouvre sans doute sur une érosion du dehors, sur cet espace qui est, pour la pensée, de l'autre côté, mais où pourtant elle n'a cessé de penser dès l'origine. A la limite, le problème qui se pose c'est celui des rapports de la pensée à la culture: comment se fait-il que la pensée ait un lieu dans l'espace du monde, qu'elle y ait comme une origine, et qu'elle ne cesse, ici et là, de commencer toujours à nouveau? Mais peut-être n'est-il pas temps encore de poser le problème; il faut probablement attendre que l'archéologie de la pensée se soit davantage

assurée, qu'elle ait mieux pris la mesure de ce qu'elle peut décrire directement et positivement, qu'elle ait défini les systèmes singuliers et les enchaînements internes auxquels elle s'adresse, pour entreprendre de faire le tour de la pensée et de l'interroger dans la direction par où elle s'échappe à elle-même. Qu'il suffise donc pour l'instant d'accueillir ces discontinuités dans l'ordre empirique, à la fois évident et obscur, où elles se donnent.

Au début du XVIIe siècle en cette période qu'à tort ou à raison on a appelée baroque, la pensée cesse de se mouvoir dans l'élément de la ressemblance. La similitude n'est plus la forme du savoir, mais plutôt l'occasion de l'erreur, le danger auquel on s'expose quand on n'examine pas le lieu mal éclairé des confusions. «C'est une habitude fréquente», dit Descartes aux premières lignes des Regulae, «lorsqu'on découvre quelques ressemblances entre deux choses que d'attribuer à l'une comme à l'autre, même sur les points où elles sont en réalité différentes, ce que l'on a reconnu vrai de l'une seulement des deux 1». L'âge du semblable est en train de se refermer sur lui-même. Derrière lui, il ne laisse que des jeux. Des jeux dont les pouvoirs d'enchantement croissent de cette parenté nouvelle de la ressemblance et de l'illusion; partout se dessinent les chimères de la similitude, mais on sait que ce sont des chimères; c'est le temps privilégié du trompe-l'oeil, de l'illusion comique, du théâtre qui se dédouble et représente un théâtre, du quiproquo, des songes et visions; c'est le temps des sens trompeurs; c'est le temps où les métaphores, les comparaisons et les allégories définissent l'espace poétique du langage. Et par le fait même le savoir du XVIe siècle laisse le souvenir déformé d'une connaissance mêlée et sans règle où toutes les choses du monde pouvaient se rapprocher au hasard des expériences, des traditions ou des crédulités. Désormais les belles figures rigoureuses et contraignantes de la similitude vont être oubliées. Et on tiendra les signes qui les marquaient pour rêveries et charmes d'un savoir qui n'était pas encore devenu raisonnable.

On trouve déjà', chez Bacon, une critique de la ressemblance. Critique empirique, qui ne concerne pas les relations d'ordre et d'égalité entre les choses, mais les types d'esprit et les formes d'illusion auxquelles ils peuvent être sujets. Il s'agit d'une doctrine du quiproquo. Les similitudes, Bacon ne les dissipe pas par l'évidence et ses règles. Il les montre qui scintillent devant les yeux, s'évanouissent quand on approche, mais se recomposent à l'instant un peu plus loin. Ce sont des idoles. Les idoles de la caverne et celles du théâtre nous font croire que les choses ressemblent à ce que nous avons appris et aux théories que nous nous sommes formées; d'autres idoles nous font croire que les choses se ressemblent entre elles. «L'esprit humain est naturellement porté à supposer dans les choses plus d'ordre et de ressemblance qu'il n'y en trouve; et tandis que la nature est pleine d'exceptions et de différences, l'esprit voit partout harmonie, accord et similitude. De là cette fiction que tous les corps célestes décrivent en se mouvant des cercles parfaits»: telles sont les idoles de la tribu, fictions

spontanées de l'esprit. Auxquelles s'ajoutent - effets et parfois causes - les confusions du langage: un seul et même nom s'applique indifféremment à des choses qui ne sont pas de même nature. Ce sont les idoles du forum 1. Seule la prudence de l'esprit peut les dissiper, s'il renonce à sa hâte et à sa légèreté naturelle pour devenir «pénétrant» et percevoir enfin les différences propres à la nature.

La critique cartésienne de la ressemblance est d'un autre type. Ce n'est plus la pensée du XVIe siècle s'inquiétant devant elle-même et commençant à se déprendre de ses figures les plus familières; c'est la pensée classique excluant la ressemblance comme expérience fondamentale et forme première du savoir, dénonçant en elle un mixte confus qu'il faut analyser en termes d'identité et de différences, de mesure et d'ordre. Si Descartes récuse la ressemblance, ce n'est pas en excluant de la pensée rationnelle l'acte de comparaison, ni en cherchant à le limiter, mais au contraire en l'universalisant et en lui donnant par là sa forme la plus pure. C'est en effet par la comparaison que nous retrouvons «la figure, l'étendue, le mouvement et autres semblables» - c'est-à-dire les natures simples - dans tous les sujets où elles peuvent être présentes. Et d'autre part, dans une déduction du type «tout A est B, tout B est C, donc tout A est C», il est clair que l'esprit «compare entre eux le terme cherché et le terme donné, savoir A et C, sous ce rapport que l'un et l'autre sont B». Par conséquent, si on met à part l'intuition d'une chose isolée, on peut dire que toute connaissance «s'obtient par la comparaison de deux ou plusieurs choses entre elles 2». Or, il n'y a de connaissance vraie que par l'intuition, c'est-à-dire par un acte singulier de l'intelligence pure et attentive, et par la déduction, qui lie entre elles les évidences. Comment la comparaison, qui est requise pour presque toutes les connaissances et qui par définition n'est pas mme évidence isolée ni une déduction, peut-elle autoriser une pensée vraie? «Presque tout le travail de la raison humaine consiste sans doute à rendre cette opération possible 3».

Il existe deux formes de comparaison, et il n'en existe que deux: la comparaison de la mesure et celle de l'ordre. On peut mesurer des grandeurs ou des multiplicités, c'est-à-dire des grandeurs continues ou discontinues; mais, dans un cas comme dans l'autre, l'opération de mesure suppose qu'à la différence du compte qui va des éléments vers la totalité, on considère d'abord le tout, et qu'on le divise en parties. Cette division aboutit à des mités, dont les unes sont de convention ou «d'emprunt» (pour les grandeurs continues), et dont les autres (pour les multiplicités ou grandeurs discontinues) sont les unités de l'arithmétique. Comparer deux grandeurs ou deux multiplicités exige de toute façon qu'on applique à l'analyse de l'une et de l'autre une unité commune. Ainsi la comparaison effectuée par la mesure se ramène, dans tous les cas, aux relations arithmétiques de l'égalité et de l'inégalité. La mesure permet d'analyser le semblable selon la forme calculable de l'identité et de la différence 1.

Quant à l'ordre, il s'établit sans référence à une unité extérieure: «Je reconnais en effet quel est l'ordre entre A et B sans rien considérer d'autre que ces deux termes extrêmes»; on ne peut connaître l'ordre

des choses «en leur nature isolément», mais en découvrant celle qui est la plus simple, puis celle qui en est la plus proche pour qu'on puisse accéder nécessairement à partir de là jusqu'aux choses les plus complexes. Alors que la comparaison par mesure exigeait d'abord une division, puis l'application d'une unité commune, ici comparer et ordonner ne font qu'une seule et même chose: la comparaison par l'ordre est un acte simple qui permet de passer d'un terme à l'autre puis à un troisième, etc., par un mouvement «absolument ininterrompu 2». Ainsi s'établissent des séries, où le terme premier est une nature dont on peut avoir l'intuition indépendamment de toute autre; et où les autres termes sont établis selon des différences croissantes.

Tels sont donc les deux types de comparaison: l'une analyse en unités pour établir des rapports d'égalité et d'inégalité; l'autre établit des éléments, les plus simples qu'on puisse trouver, et dispose les différences selon les degrés le plus faibles possible. Or, on peut ramener la mesure des grandeurs et des multiplicités, à l'établissement d'un ordre; les valeurs de l'arithmétique sont toujours ordonnables selon une série: la multiplicité des unités peut donc «se disposer selon un ordre tel que la difficulté, qui appartenait à la connaissance de la mesure, finisse par dépendre de la seule considération de l'ordre 1». Et c'est en ceci justement que consistent la méthode et son «progrès»: ramener toute mesure (toute détermination par l'égalité et l'égalité) à une mise en série qui, partant du simple, fait apparaître les différences comme des degrés de complexité. Le semblable, après s'être analysé selon l'unité et les rapports d'égalité ou d'inégalité, s'analyse selon l'identité évidente et les différences: différences qui peuvent être pensées dans l'ordre des inférences. Cependant cet ordre ou comparaison généralisée ne s'établit que d'après l'enchaînement dans la connaissance; le caractère absolu qu'on reconnaît à ce qui est simple ne concerne pas l'être des choses mais bien la manière dont elles peuvent être connues. Si bien qu'une chose peut être absolue sous un certain rapport et relative sous d'autres 2; l'ordre peut être à la fois nécessaire et naturel (par rapport à la pensée) et arbitraire (par rapport aux choses), puisqu'une même chose selon la manière dont on la considère peut être placée en un point ou en un autre de l'ordre.

Tout ceci a été de grande conséquence pour la pensée occidentale. Le semblable qui avait été longtemps catégorie fondamentale du savoir - à la fois forme et contenu de la connaissance - se trouve dissocié dans une analyse faite en termes d'identité et de différence; de plus, et soit indirectement par l'intermédiaire de la mesure, soit directement et comme de plain-pied, la comparaison est rapportée à l'ordre; enfin la comparaison n'a plus pour rôle de révéler l'ordonnance du monde; elle se fait selon l'ordre de la pensée et en allant naturellement du simple au complexe. Par là, toute l'épistémè de la culture occidentale se trouve modifiée dans ses dispositions fondamentales. Et en particulier le domaine empirique où l'homme du XVIe siècle voyait encore se nouer les parentés, les ressemblances et les

affinités et où s'entrecroisaient sans fin le langage et les choses - tout ce champ immense va prendre une configuration nouvelle. On peut bien, si on veut, la désigner du nom de «rationalisme»; on peut bien, si on n'a rien dans la tête que des concepts tout faits, dire que le XVIIe siècle marque la disparition des vieilles croyances superstitieuses ou magiques, et l'entrée, enfin, de la nature dans l'ordre scientifique. Mais ce qu'il faut saisir et essayer de restituer, ce sont les modifications qui ont altéré le savoir lui-même, à ce niveau archaïque qui rend possibles les connaissances et le mode d'être de ce qui est à savoir.

Ces modifications peuvent se résumer de la manière suivante.

D'abord, substitution de l'analyse à la hiérarchie analogique: au XVIe siècle, on admettait d'abord le système global des correspondances (la terre et le ciel, les planètes et le visage, le microcosme et le macrocosme), et chaque similitude singulière venait se loger à l'intérieur de ce rapport d'ensemble; désormais toute ressemblance sera soumise à l'épreuve de la comparaison, c'est-à-dire qu'elle ne sera admise qu'une fois trouvée, par la mesure, l'unité commune, ou plus radicalement par l'ordre, l'identité et la série des différences De plus le jeu des similitudes était autrefois infini; il était toujours possible d'en découvrir de nouvelles, et la seule limitation venait de l'ordonnance des choses, de la finitude d'un monde resserré entre le macrocosme et le microcosme. Maintenant une énumération complète va devenir possible: soit sous la forme d'un recensement exhaustif de tous les éléments qui constitue l'ensemble envisagé; soit sous la forme d'une mise en catégories qui articule dans sa totalité le domaine étudié; soit enfin sous la forme d'une analyse d'un certain nombre de points, en nombre suffisant, pris tout au long de la série. La comparaison peut donc atteindre une certitude parfaite: jamais achevé, et toujours ouvert sur de nouvelles éventualités, le vieux système des similitudes pouvait bien, par voie de confirmations successives, devenir de plus en plus probable; il n'était jamais certain. L'énumération complète et la possibilité d'assigner en chaque point le passage nécessaire au suivant permet une connaissance absolument certaine des identités et des différences: «l'énumération seule peut nous permettre, quelle que soit la question à laquelle nous nous appliquons, de porter toujours sur elle un jugement vrai et certain 1». L'activité de l'esprit - et c'est le quatrième point - ne consistera donc plus à rapprocher les choses entre elles, à partir en quête de tout ce qui peut déceler en elles comme une parenté, une attirance, ou une nature secrètement partagée, mais au contraire à discerner: c'est-à-dire à établir les identités, puis la nécessité du passage à tous les degrés qui s'en éloignent. En ce sens, le discernement impose à la comparaison la recherche première et fondamentale de la différence: se donner par l'intuition une représentation distincte des choses, et saisir clairement le passage nécessaire d'un élément de la série à celui qui lui succède immédiatement. Enfin, dernière conséquence, puisque connaître, c'est discerner, l'histoire et la science vont se trouver séparées l'une de l'autre. D'un côté, il

y aura l'érudition, la lecture des auteurs, le jeu de leurs opinions; celui-ci peut bien, parfois, avoir valeur d'indication, moins par l'accord qui s'y forme que par la mésentente: «lorsqu'il s'agit d'une question difficile, il est plus vraisemblable qu'il s'en soit trouvé peu et non beaucoup, pour découvrir la vérité à son sujet». En face de cette histoire, et sans commune mesure avec elle, se dressent les jugements assurés que nous pouvons faire par les intuitions et leur enchaînement. Ceux-là et eux seuls constituent la science, et quand bien même nous aurions «lu tous les raisonnements de Platon et d'Aristote,... ce ne sont point des sciences que nous aurions apprises, semble-t-il, mais de l'histoire 1». Dès lors, le texte cesse de faire partie des signes et des formes de la vérité; le langage n'est plus une des figures du monde, ni la signature imposée aux choses depuis le fond des temps. La vérité trouve sa manifestation et son signe dans la perception évidente et distincte. Il appartient aux mots de la traduire s'ils le peuvent; ils n'ont plus droit à en être la marque. Le langage se retire du milieu des êtres pour entrer dans son âge de transparence et de neutralité.

C'est là un phénomène général dans la culture du XVIIe siècle, - plus général que la fortune singulière du cartésianisme. Il faut en effet distinguer trois choses. Il y a eu d'un côté le mécanisme qui pour me période en somme assez brève (la seconde moitié du XVIIe siècle à peine) a proposé un modèle théorique à certains domaines du savoir comme la médecine ou la physiologie. Il y a eu aussi un effort, assez divers en ses formes, de mathématisation de l'empirique; constant et continu pour l'astronomie et une part de la physique, il fut sporadique dans les autres domaines, - parfois tenté réellement (comme chez Condorcet), parfois proposé comme idéal universel et horizon de la recherche (comme chez Condillac ou Destutt), parfois aussi récusé dans sa possibilité même (chez Buffon, par exemple). Mais ni cet effort ni les essais du mécanisme ne doivent être confondus avec le rapport que tout le savoir classique, en sa forme la plus générale, entretient avec la mathesis, entendue comme science universelle de la mesure et de l'ordre. Sous les mots vides, obscurément magiques, d' «influence cartésienne» ou de «modèle newtonien», les historiens des idées ont l'habitude de mêler ces trois choses, et de définir le rationalisme classique par la tentation de rendre la nature mécanique et calculable. Les autres - les demi-habiles - s'efforcent de découvrir sous ce rationalisme le jeu de «forces contraires»: celles d'une nature et d'une vie qui ne se laissent réduire ni à l'algèbre ni à la physique du mouvement et qui maintiennent ainsi, au fond du classicisme, la ressource du non rationalisable. Ces deux formes d'analyse sont aussi insuffisantes l'une que l'autre. Car le fondamental, pour l'épistémè classique, ce n'est ni le succès ou l'échec du mécanisme, ni le droit ou l'impossibilité de mathématiser la nature, mais bien un rapport à la mathesis qui jusqu'à la fin du XVIIIe siècle demeure constant et inaltéré. Ce rapport présente deux caractères essentiels. Le premier c'est que les relations entre les êtres seront bien pensées sous la forme de l'ordre et de la mesure, mais avec ce

déséquilibre fondamental qu'on peut toujours ramener les problèmes de le mesure à ceux de l'ordre. De sorte que le rapport de toute connaissance à la mathesis se donne comme la possibilité d'établir entre les choses, même non mesurables, une succession ordonnée. En ce sens l'analyse va prendre très vite valeur de méthode universelle; et le projet leibnitien d'établir une mathématique des ordres qualitatifs se trouve au coeur même de la pensée classique; c'est autour de lui que tout entière elle gravite. Mais d'autre part ce rapport à la mathesis comme science générale de l'ordre ne signifie pas une absorption du savoir dans les mathématiques, ni le fondement en elles de toute connaissance possible; au contraire, en corrélation avec la recherche d'une mathesis, on voit apparaître un certain nombre de domaines empiriques qui jusqu'à présent n'avaient été ni formés ni définis. En aucun de ces domaines, ou peu s'en faut, il n'est possible de trouver trace d'un mécanisme ou d'une mathématisation; et pourtant, ils se sont tous constitués sur fond d'une science possible de l'ordre. S'ils relevaient bien de l'Analyse en général, leur instrument particulier n'était pas la méthode algébrique mais le système des signes. Ainsi sont apparues la grammaire générale, l'histoire naturelle, l'analyse des richesses, sciences de l'ordre dans le domaine des mots, des êtres et des besoins; et toutes ces empiricités, neuves à l'époque classique et coextensives à sa durée (elles ont pour points de repères chronologiques Lancelot et Bopp, Ray et Cuvier, Petty et Ricardo, les premiers écrivant autour de 1660, les seconds autour des années 1800-1810), n'ont pu se constituer sans le rapport que toute l'épistémè de la culture occidentale a entretenu alors avec une science universelle de l'ordre.

Ce rapport à l'Ordre est aussi essentiel pour l'âge classique que le fut pour la Renaissance le rapport à l'Interprétation. Et tout comme l'interprétation du XVIe siècle, superposant une sémiologie à une herméneutique, était essentiellement une connaissance de la similitude, de même, la mise en ordre par le moyen des signes constitue tous les savoirs empiriques comme savoirs de l'identité et de la différence. Le monde à la fois indéfini et fermé, plein et tautologique, de la ressemblance se trouve dissocié et comme ouvert en son milieu; sur un bord, on trouvera les signes devenus instruments de l'analyse, marques de l'identité et de la différence, principes de la mise en ordre, clefs pour une taxinomie; et sur l'autre, la ressemblance empirique et murmurante des choses, cette similitude sourde qui au-dessous de la pensée fournit la matière infinie des partages et des distributions. D'un côté, la théorie générale des signes, des divisions et des classements; de l'autre le problème des ressemblances immédiates, du mouvement spontané de l'imagination, des répétitions de la nature. Entre les deux, les savoirs nouveaux qui trouvent leur espace en cette distance ouverte.

III. LA REPRÉSENTATION DU SIGNE

Qu'est-ce qu'un signe à l'âge classique ? Car ce qui a changé dans la première moitié du XVIIe siècle, et pour longtemps peut-être jusqu'à nous - c'est le régime entier des signes, les conditions sous lesquelles ils exercent leur étrange fonction; c'est ce qui, parmi tant d'autres choses qu'on sait ou qu'on voit, les dresse soudain comme signes; c'est leur être même. Au seuil de l'âge classique, le signe cesse d'être une figure du monde; et il cesse d'être lié à ce qu'il marque par les liens solides et secrets de la ressemblance ou de l'affinité.

Le classicisme le définit selon trois variables 1. L'origine de la liaison: un signe peut être naturel (comme le reflet dans un miroir désigne ce qu'il reflète) ou de convention (comme un mot, pour un groupe d'hommes, peut signifier une idée). Le type de la liaison: un signe peut appartenir à l'ensemble qu'il désigne (comme la bonne mine qui fait partie de la santé qu'elle manifeste) ou en être séparé (comme les figures de l'Ancien Testament sont les signes lointains de l'Incarnation et du Rachat). La certitude de la liaison: un signe peut être si constant qu'on est sûr de sa fidélité (c'est ainsi que la respiration désigne la vie); mais il peut être simplement probable (comme la pâleur pour la grossesse). Aucune de ces formes de liaison n'implique nécessairement la similitude; le signe naturel lui-même ne l'exige pas: les cris sont les signes spontanés, mais non analogues, de la peur; ou encore, comme le dit Berkeley, les sensations visuelles sont des signes du toucher instaurés par Dieu, et pourtant elles ne lui ressemblent en aucune manière 1. Ces trois variables se substituent à la ressemblance pour définir l'efficace du signe dans le domaine des connaissances empiriques.

1. Le signe, puisqu'il est toujours ou certain ou probable, doit trouver son espace à l'intérieur de la connaissance. Au XVIe siècle, on considérait bien que les signes avaient été déposés sur les choses pour que les hommes puissent mettre au jour leurs secrets, leur nature ou leurs vertus; mais cette découverte n'était rien de plus que la fin dernière des signes, la justification de leur présence; c'était leur utilisation possible, et la meilleure sans doute; mais ils n'avaient pas besoin d'être connus pour exister: même s'ils restaient silencieux et si jamais personne ne les apercevait, ils ne perdaient rien de leur consistance. Ce n'était pas la connaissance, mais le langage même des choses qui les instaurait dans leur fonction signifiante. A partir du XVIIe siècle, tout le domaine du signe se distribue entre le certain et le probable: c'est-à-dire qu'il ne saurait plus y avoir de signe inconnu, point de marque muette. Non pas que les hommes soient en possession de tous les signes possibles. Mais c'est qu'il n'y a de signe qu'à partir du moment où se trouve connue la possibilité d'un rapport de substitution entre deux éléments déjà connus. Le signe n'attend pas silencieusement la venue de celui qui peut le reconnaître: il ne se constitue jamais que par un acte de connaissance.

C'est là que le savoir rompt sa vieille parenté avec la divinatio. Celle-ci supposait toujours des signes qui lui étaient antérieurs: de sorte que la connaissance se logeait tout entière dans la béance d'un signe

découvert ou affirmé ou secrètement transmis. Elle avait pour tâche de relever un langage préalable réparti par Dieu dans le monde; c'est en ce sens que par une implication essentielle elle devinait, et elle devinait du divin. Désormais c'est à l'intérieur de la connaissance que le signe commencera à signifier: c'est à elle qu'il empruntera sa certitude ou sa probabilité. Et si Dieu utilise encore des signes pour nous parler à travers la nature, il se sert de notre connaissance et des liens qui s'établissent entre les impressions pour instaurer dans notre esprit un rapport de signification. Tel est le rôle du sentiment chez Malebranche ou de la sensation chez Berkeley: dans le jugement naturel, dans le sentiment, dans les impressions visuelles, dans la perception de la troisième dimension, ce sont des connaissances hâtives, confuses, mais pressantes, inévitables et contraignantes, qui servent de signes à des connaissances discursives, que nous autres, parce que nous ne sommes pas de purs esprits, nous n'avons plus le loisir ou la permission d'atteindre nous-mêmes et par la seule force de notre esprit. Chez Malebranche et Berkeley, le signe ménagé par Dieu, c'est la superposition rusée et prévenante de deux connaissances. Il n'y a plus là de divinatio, - d'insertion de la connaissance dans l'espace énigmatique, ouvert et sacré des signes; mais une connaissance brève et ramassée sur elle-même: le repli d'une longue suite de jugements dans la figure rapide du signe. On voit aussi comment, par un mouvement en retour, la connaissance, qui a enfermé les signes dans son espace propre, va pouvoir maintenant s'ouvrir à la probabilité: d'une impression à une autre le rapport sera de signe à signifié, c'est-à-dire un rapport qui, à la manière de celui de succession, se déploiera de la plus faible probabilité à la plus grande certitude. «La connexion des idées implique non pas la relation de cause à effet, mais seulement celle d'un indice et d'un signe à la chose signifiée. Le feu que l'on voit n'est pas la cause de la douleur dont je souffre si j'en approche: il en est l'indice qui me prévient de cette douleur 1». A la connaissance qui devinait, au hasard, des signes absolus et plus anciens qu'elle, s'est substitué un réseau de signes bâti pas à pas par la connaissance du probable. Hume est devenu possible.

2. Seconde variable du signe: la forme de sa liaison avec ce qu'il signifie. Par le jeu de la convenance, de l'émulation, et de la sympathie surtout, la similitude au XVIe siècle triomphait de l'espace et du temps: car il appartenait au signe de ramener et de réunir. Avec le classicisme, au contraire, le signe se caractérise par son essentielle dispersion. Le monde circulaire des signes convergents est remplacé par un déploiement à l 'infini. En cet espace, le signe peut avoir deux positions: ou bien il fait partie, à titre d'élément, de ce qu'il sert à désigner; ou bien il en est réellement et actuellement séparé. A vrai dire cette alternative n'est pas radicale; car le signe, pour fonctionner, doit être à la fois inséré dans ce qu'il signifie et distinct de lui. Pour que le signe, en effet, soit ce qu'il est il a fallu qu'il soit donné à la connaissance en même temps que ce qu'il signifie. Comme le fait remarquer Condillac, un son ne deviendrait jamais pour un enfant le signe verbal d'une chose s'il n'avait été entendu, pour le moins,

une fois au moment ou cette chose est perçue 1. Mais pour qu'un élément d'une perception en puisse devenir le signe, il ne suffit pas qu'il en fasse partie; il faut qu'il soit distingué à titre d'élément et dégagé de l'impression globale à laquelle il était confusément lié; il faut donc que celle-ci soit divisée, que l'attention se soit portée sur l'une de ces régions enchevêtrées qui la composent et qu'elle l'en ait isolée. La constitution du signe est donc inséparable de l'analyse, Il en est le résultat puisque, sans elle, il ne saurait apparaître. Il en est aussi l'instrument puisqu'une fois défini et isolé, il peut être reporté sur de nouvelles impressions; et là, il joue par rapport à elles comme le rôle d'une grille. Parce que l'esprit analyse, le signe apparaît. Parce que l'esprit dispose de signes, l'analyse ne cesse de se poursuivre. On comprend pourquoi de Condillac à Destutt de Tracy et à Gerando, la doctrine générale des signes et la définition du pouvoir d'analyse de la pensée se sont très exactement superposées dans une seule et même théorie de la connaissance.

Lorsque la Logique de Port-Royal disait qu'un signe pouvait être inhérent à ce qu'il désigne ou séparé de lui, elle montrait que le signe, à l'âge classique, n'est plus chargé de rendre le monde proche de soi et inhérent à ses propres formes, mais au contraire de l'étaler, de le juxtaposer selon une surface indéfiniment ouverte, et de poursuivre à partir de lui le déploiement sans terme des substituts dans lesquels on le pense. Et c'est par là qu'on l'offre à la fois à l'analyse et à la combinatoire, qu'on le rend, de bout en bout, ordonnable. Le signe dans la pensée classique n'efface pas les distances, et n'abolit pas le temps ; au contraire, il permet de les dérouler et de les parcourir pas à pas. Par lui les choses deviennent distinctes, se conservent en leur identité, se dénouent et se lient, La raison occidentale entre dans l'âge du jugement.

3. Il reste une troisième variable: celle qui peut prendre les deux valeurs de la nature et de la convention. On savait depuis longtemps - et bien avant le Cratyle - que les signes peuvent être donnés par la nature ou constitués par l'homme. Le XVIe siècle ne l'ignorait pas lui non plus, et reconnaissait dans les langues humaines les signes d'institution. Mais les signes artificiels ne devaient leur pouvoir qu'à leur fidélité aux signes naturels. Ceux-ci, de loin, fondaient tous les autres. A partir du XVIIe siècle, on donne une valeur inverse à la nature et à la convention: naturel, le signe n'est rien de plus qu'un élément prélevé sur les choses, et constitué comme signe par la connaissance. Il est donc prescrit, rigide, incommode, et l'esprit ne peut s'en rendre maître. Au contraire lorsqu'on établit un signe de convention, on peut toujours (et il faut en effet) le choisir de telle sorte qu'il soit simple, facile à rappeler, applicable à un nombre indéfini d'éléments, susceptible de se diviser lui-même et de se composer; le signe d'institution, c'est le signe dans la plénitude de son fonctionnement. C'est lui qui trace le partage entre l'homme et l'animal; lui qui transforme l'imagination en mémoire volontaire, l'attention spontanée en réflexion, l'instinct en connaissance raisonnable 1. C'est lui encore dont tard a

découvert le défaut chez le «Sauvage de l'Aveyron». De ces signes de convention, les signes naturels ne sont que l'esquisse rudimentaire, le dessin lointain qui ne sera achevé que par l'instauration de l'arbitraire.

Mais cet arbitraire est mesuré par sa fonction, et ses règles très exactement définies par elle. Un système arbitraire de signes doit permettre l'analyse des choses dans leurs éléments les plus simples; il doit décomposer jusqu'à l'origine; mais il doit aussi montrer comment sont possibles les combinaisons de ces éléments, et permettre la genèse idéale de la complexité des choses. «Arbitraire» ne s'oppose à «naturel» que si on veut désigner la manière dont les signes ont été établis. Mais l'arbitraire, c'est aussi la grille d'analyse et l'espace combinatoire à travers lesquels la nature va se donner en ce qu'elle est, - au ras des impressions originaires et dans toutes les formes possibles de leur combinaison. En sa perfection, le système des signes, c'est cette langue simple, absolument transparente qui est capable de nommer l'élémentaire; c'est aussi cet ensemble d'opérations qui définit toutes les conjonctions possibles. A nos regards, cette recherche de l'origine et ce calcul des groupements paraissent incompatibles, et nous les déchiffrons volontiers comme une ambiguïté dans la pensée du XVIIe et du XVIIIe siècle. De même, le jeu entre le système et la nature. En fait, il n'y a pour elle aucune contradiction. Plus précisément, il existe une disposition nécessaire et unique qui traverse toute l'épistémè classique: c'est l'appartenance d'un calcul universel et d'une recherche de l'élémentaire dans un système qui est artificiel, et qui, par là-même, peut faire apparaître la nature depuis ses éléments d'origine jusqu'à la simultanéité de toutes leurs combinaisons possibles. A l'âge classique se servir des signes, ce n'est pas, comme aux siècles précédents, essayer de retrouver au-dessous d'eux le texte primitif d'un discours tenu, et retenu, pour toujours; c'est tenter de découvrir le langage arbitraire qui autorisera le déploiement de la nature en son espace, les termes derniers de son analyse et les lois de sa composition. Le savoir n'a plus à désensabler la vieille Parole dans les lieux inconnus où elle peut se cacher; il lui faut fabriquer uns langue, et qu'elle soit bien faite - c'est-à-dire que, analysante et combinante, elle soit réellement la langue des calculs.

On peut définir maintenant les instruments que prescrit à la pensée classique le système des signes. C'est lui qui introduit dans la connaissance la probabilité, l'analyse et la combinatoire, l'arbitraire justifié du système. C'est lui qui donne lieu à la fois à la recherche de l'origine et à la calculabilité; à la constitution de tableaux fixant les compositions possibles et à la restitution d'une genèse à partir des éléments les plus simples; c'est lui qui rapproche tout savoir d'un langage, et cherche à substituer à toutes les langues un système de symboles artificiels et d'opérations de nature logique. Au niveau d'une histoire des opinions, tout ceci apparaîtrait sans doute comme un enchevêtrement d'influences, où il faudrait bien sans doute faire apparaître la part individuelle qui revient à Hobbes, Berkeley,

Leibniz, Condillac, aux Idéologues. Mais si on interroge la pensée classique au niveau de ce qui archéologiquement l'a rendue possible, on s'aperçoit que la dissociation du signe et de la ressemblance au début du XVIIe siècle a fait apparaître ces figures nouvelles que sont la probabilité, l'analyse, la combinatoire, le système et la langue universelle, non pas comme des thèmes successifs, s'engendrant ou se chassant les uns les autres, mais comme un réseau unique de nécessités. Et c'est lui qui a rendu possibles ces individualités que nous appelons Hobbes, ou Berkeley, ou Hume, ou Condillac.

IV. LA REPRÉSENTATION REDOUBLÉE

Cependant la propriété des signes la plus fondamentale pour l'épistémè classique n'a pas été énoncée jusqu'à présent. En effet, que le signe puisse être plus ou moins probable, plus ou moins éloigné de ce qu'il signifie, qu'il puisse être naturel ou arbitraire, sans que sa nature ou sa valeur de signe en soit affectée, - tout cela montre bien que le rapport du signe à son contenu n'est pas assuré dans l'ordre des choses elles-mêmes.

Le rapport du signifiant au signifié se loge maintenant dans un espace où nulle figure intermédiaire n'assure plus leur rencontre: il est, à l'intérieur de la connaissance, le lien établi entre l'idée d'une chose et l'idée d'une autre. La Logique de Port-Royal le dit: «le signe enferme deux idées, l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée; et sa nature consiste à exciter la première par la seconde 1». Théorie duelle du signe, qui s'oppose sans équivoque à l'organisation plus complexe de la Renaissance; alors, la théorie du signe impliquait trois éléments parfaitement distincts: ce qui était marqué, ce qui était marquant, et ce qui permettait de voir en ceci la marque de cela; or ce dernier élément, c'était la ressemblance: le signe marquait dans la mesure où il était «presque la même chose» que ce qu'il désignait. C'est ce système unitaire et triple qui disparaît en même temps que la «pensée par ressemblance», et qui est remplacé par une organisation strictement binaire.

Mais il y a une condition pour que le signe soit bien cette pure dualité. En son être simple d'idée, ou d'image, ou de perception, associée ou substituée à une autre, l'élément signifiant n'est pas signe. Il ne le devient qu'à la condition de manifester, en outre, le rapport qui le lie à ce qu'il signifie. Il faut qu'il représente, mais que cette représentation, à son tour, se trouve représentée en lui. Condition indispensable à l'organisation binaire du signe, et que la Logique de Port-Royal énonce avant même de dire ce que c'est qu'un signe: «Quand on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, et ce premier objet s'appelle signe 2.» L'idée signifiante se dédouble, puisque à l'idée qui en remplace une autre, se superpose l'idée de son pouvoir représentatif. N'aurait-on pas trois termes: l'idée signifiée, l'idée signifiante et, à l'intérieur de celle-ci,

l'idée de son rôle de représentation? Il ne s'agit pas cependant d'un retour subreptice à un système ternaire. Mais plutôt d'un décalage inévitable de la figure à deux termes, qui recule par rapport à elle-même et vient se loger tout entiers à l'intérieur de l'élément signifiant. En fait le signifiant n'a pour tout contenu, toute fonction et toute détermination que ce qu'il représente: il lui est entièrement ordonné et transparent; mais ce contenu n'est indiqué que dans une représentation qui se donne comme telle, et le signifié se loge sans résidu ni opacité à l'intérieur de la représentation du signe. Il est caractéristique que l'exemple premier d'un signe que donne la Logique de Port-Royal, ce ne soit ni le mot, ni le cri, ni le symbole, mais la représentation spatiale et graphique, - le dessin: carte ou tableau. C'est qu'en effet le tableau n'a pour contenu que ce qu'il représente, et pourtant ce contenu n'apparaît que représenté par une représentation. La disposition binaire du signe, telle qu'elle apparaît au XVIIe siècle, se substitue à une organisation qui, sur des modes différents, avait toujours été ternaire depuis les stoïciens et même depuis les premiers grammairiens grecs; or, cette disposition suppose que le signe est une représentation dédoublée et redoublée sur elle-même. Une idée peut être signe d'une autre non seulement parce qu'entre elles peut s'établir un lien de représentation, mais parce que cette représentation peut toujours se représenter à l'intérieur de l'idée qui représente. Ou encore parce que, en son essence propre, la représentation est toujours perpendiculaire à elle-même: elle est à la fois indication et apparaître; rapport à un objet et manifestation de soi. A partir de l'âge classique, le signe c'est la représentativité de la représentation en tant qu'elle est représentable.

Ceci a des conséquences d'un grand poids. D'abord l'importance des signes dans la pensée classique. Ils étaient autrefois moyens de connaître et clefs pour un savoir; ils sont maintenant coextensifs à la représentation, c'est dire à la pensée tout entière, ils sont logés en elle, mais ils la parcourent selon toute son étendue: dès qu'une représentation est liée à une autre et représente en elle-même ce lien, il y a signe: l'idée abstraite signifie la perception concrète d'où elle a été formée (Condillac); l'idée générale n'est qu'une idée singulière servant de signes aux autres (Berkeley); les imaginations sont signes des perceptions dont elles sont issues (Hume, Condillac); les sensations sont signes les unes des autres (Berkeley, Condillac) et il se peut finalement que les sensations soient elles-mêmes (comme chez Berkeley) les signes de ce que Dieu veut nous dire, ce qui ferait d'elles comme les signes d'un ensemble de signes. L'analyse de la représentation et la théorie des signes se pénètrent absolument l'une l'autre: et le jour où l'Idéologie, à la fin du XVIIIe siècle, s'interrogera sur le primat qu'il faut donner à l'idée ou au signe, le jour où Destutt reprochera à Gerando d'avoir fait une théorie des signes avant d'avoir défini l'idée 1, c'est que déjà leur immédiate appartenance commencera à se brouiller et que l'idée et le signe cesseront d'être parfaitement transparents l'un à l'autre.

Seconde conséquence. Cette extension universelle du signe dans le champ de la représentation, exclut Jusqu'à la possibilité d'une théorie de la signification. En effet s'interroger sur ce que c'est que la signification suppose que celle-ci soit une figure déterminée dans la conscience. Mais si les phénomènes ne sont jamais donnés que dans une représentation qui, en elle-même, et par sa représentabilité propre, est tout entière signe, la signification ne peut faire problème. Bien plus, elle n'apparaît même pas. Toutes les représentations sont liées entre elles comme des signes; à elles toutes, elles forment comme un immense réseau; chacune en sa transparence se donne pour le signe de ce qu'elle représente; et cependant - ou plutôt par le fait même - nulle activité spécifique de la conscience ne peut jamais constituer une signification. C'est sans doute parce que la pensée classique de la représentation exclut l'analyse de la signification, que nous autres, que ne pensons les signes qu'à partir de celle-ci, nous avons tant de mal, en dépit de l'évidence, à reconnaître que la philosophie classique, de Malebranche à l'idéologie, a été de fond en comble une philosophie du signe.

Pas de sens extérieur ou antérieur au signe; nulle présence implicite d'un discours préalable qu'il faudrait restituer pour mettre au jour le sens autochtone des choses. Mais non plus, pas d'acte constituant de la signification ni de genèse intérieure a la conscience. C'est qu'entre le signe et son contenu, il n'y a aucun élément intermédiaire, et aucune opacité. Les signes n'ont donc pas d'autres lois que celles qui peuvent régir leur contenu: toute analyse de signes est en même temps, et de plein droit, déchiffrement de ce qu'ils veulent dire. Inversement, la mise au jour du signifié ne sera rien de plus que la réflexion sur les signes qui l'indiquent. Comme au XVIe siècle, «sémiologie» et «herméneutique» se superposent. Mais dans une forme différente. A l'âge classique, elles ne se rejoignent plus dans le tiers élément de la ressemblance; elles se lient en ce pouvoir propre de la représentation de se représenter elle-même. Il n'y aura donc pas une théorie des signes différente d'une analyse du sens. Pourtant le système accorde un certain privilège à la première sur la seconde; puisqu'elle ne donne pas à ce qui est signifié une nature différente de celle qu'elle accorde au signe, le sens ne pourra être plus que la totalité des signes déployée dans leur enchaînement; il se donnera dans le tableau complet des signes. Mais d'autre part le réseau complet des signes se lie et s'articule selon les découpes propres au sens. Le tableau des signes sera l'image des choses. Si l'être du sens est tout entier du côté du signe, le fonctionnement est tout entier du côté du signifié. C'est pourquoi l'analyse du langage, de Lancelot à Destutt de Tracy, se (ait à partir d'une théorie abstraite des signes verbaux et dans la forme d'une grammaire générale: mais elle prend toujours pour fil directeur le sens des mots; c'est pourquoi aussi l'histoire naturelle se présente comme analyse des caractères des êtres vivants, mais que, même artificielles, les taxinomies ont toujours le projet de rejoindre l'ordre naturel ou de le dissocier le moins possible; c'est pourquoi l'analyse des richesses se fait à partir de la monnaie et de

l'échange, mais que la valeur est toujours fondée sur le besoin. A l'âge classique, la science pure des signes vaut comme le discours immédiat du signifié.

Enfin, dernière conséquence qui s'étend sans doute jusqu'à nous: la théorie binaire du signe, celle qui fonde, depuis le XVIIe siècle, toute la science générale du signe, est liée, selon un rapport fondamental, à une théorie générale de la représentation. Si le signe, c'est la pure et simple liaison d'un signifiant et d'un signifié (liaison qui est arbitraire ou non, volontaire ou imposée, individuelle ou collective), de toute façon le rapport ne peut être établi que dans l'élément général de la représentation: le signifiant et le signifié ne sont liés que dans la mesure où l'un et l'autre sont (ou ont été ou peuvent être) représentés, et où l'un représente actuellement l'autre. Il était donc nécessaire que la théorie classique du signe se donne pour fondement et justification philosophique une «idéologie», c'est-à-dire une analyse générale de toutes les formes de la représentation, depuis la sensation élémentaire jusqu'à l'idée abstraite et complexe. Il était bien nécessaire également que retrouvant le projet d'une sémiologie générale, Saussure ait donné du signe une définition qui a pu paraître «psychologiste» (liaison d'un concept et d'une image): c'est qu'en fait il redécouvrait là la condition classique pour penser la nature binaire du signe.

V. L'IMAGINATION DE LA RESSEMBLANCE

Voilà donc les signes affranchis de tout ce fourmillement du monde où la Renaissance les avait autrefois répartis. Ils sont logés désormais à l'intérieur de la représentation, dans l'interstice de l'idée, en ce mince espace où elle joue avec elle-même, se décomposant et se recomposant. Quant à la similitude, elle n'a plus désormais qu'à retomber hors du domaine de la connaissance. C'est l'empirique sous sa forme la plus fruste; on ne peut plus «la regarder comme faisant partie de la philosophie 1», à moins qu'elle ne soit effacée dans son inexactitude de ressemblance et transformée par le savoir en me relation d'égalité ou d'ordre. Et cependant pour la connaissance, la similitude est une indispensable bordure. Car une égalité ou une relation d'ordre ne peut être établie entre deux choses que si leur ressemblance a été au moins l'occasion de les comparer: Hume plaçait la relation d'identité parmi celles, «philosophiques», qui supposent la réflexion; alors que la ressemblance appartenait pour lui aux relations naturelles, à celles qui contraignent notre esprit selon une «force calme» mais inévitable 2. «Que le philosophe se pique de précision autant qu'il le voudra... j'ose pourtant le défier de faire un seul pas dans sa carrière sans l'aide de la ressemblance. Qu'on jette un coup d'oeil sur la face métaphysique des sciences, même les moins abstraites; et qu'on me dise si les inductions générales qu'on tire des faits particuliers, ou plutôt si les genres mêmes, les espèces et toutes

les notions abstraites peuvent se former autrement que par le moyen de la ressemblance 3». A l'ourlet extérieur du savoir, la similitude, c'est cette forme à peine dessinée, ce rudiment de relation que la connaissance doit recouvrir dans toute sa largeur, mais qui, indéfiniment, demeure au-dessous d'elle, à la manière d'une nécessité muette et ineffaçable.

Comme au XVIe siècle, ressemblance et signe s'appellent fatalement. Mais sur un mode nouveau. Au lieu que la similitude ait besoin d'une marque pour que soit levé son secret, elle est maintenant le fond indifférencié, mouvant, instable sur quoi la connaissance peut établir ses relations, ses mesures et ses identités. Double renversement par conséquent: puisque c'est le signe et avec lui toute la connaissance discursive qui exigent un fond de similitude, et puisqu'il ne s'agit plus de manifester un contenu préalable à la connaissance, mais de donner un contenu qui puisse offrir un lieu d'application aux formes de la connaissance. Alors qu'au XVIe siècle, la ressemblance était le rapport fondamental de l'être à lui-même, et la pliure du monde, elle est à l'âge classique la forme la plus simple sous laquelle apparaît ce qui est à connaître et qui est le plus éloigné de la connaissance elle-même. C'est par elle que la représentation peut être connue, c'est-à-dire comparée avec celles qui peuvent filtre similaires, analysée en éléments (en éléments qui lui sont communs avec d'autres représentations), combinée avec celles qui peuvent présenter des identités partielles et distribuée finalement en un tableau ordonné. La similitude dans la philosophie classique (c'est-à-dire dans une philosophie de l'analyse) joue un rôle symétrique de celui qu'assurera le divers dans la pensée critique et dans les philosophies du jugement.

En cette position de limite et de condition (ce sans quoi et en deçà de quoi on ne peut connaître), la ressemblance se situe du côté de l'imagination ou, plus exactement, elle n'apparaît que par la vertu de l'imagination et l'imagination en retour ne s'exerce qu'en prenant appui sur elle. En effet, si on suppose dans la chaîne ininterrompue de la représentation, des impressions, les plus simples qui soient, et qui n'auraient pas entre elles le moindre degré de ressemblance, il n'y aurait aucune possibilité pour que la seconde rappelle la première, la fasse réapparaître et autorise ainsi sa représentation dans l'imaginaire; les impressions se succéderaient dans la différence la plus totale - si totale qu'elle ne pourrait même pas être perçue puisque jamais une représentation n'aurait l'occasion de se figer sur place, d'en ressusciter une plus ancienne et de se juxtaposer à elle pour donner lieu à une comparaison; la mince identité nécessaire à toute différenciation ne serait même pas donnée. Le changement perpétuel se déroulerait sans repère dans la perpétuelle monotonie. Mais s'il n'y avait pas dans la représentation l'obscur pouvoir de se rendre présente à nouveau une impression passée, aucune jamais n'apparaîtrait comme semblable à une précédente ou dissemblable d'elle. Ce pouvoir de rappeler implique au moins la possibilité de faire apparaître comme quasi semblables (comme voisines et contemporaines, comme existant presque de la même façon) deux impressions dont l'une pourtant est

présente alors que l'autre, depuis longtemps peut-être, a cessé d'exister. Sans l'imagination, il n'y aurait pas de ressemblance entre les choses.

On voit le double réquisit. Il faut qu'il y ait, dans les choses représentées, le murmure insistant de la ressemblance; il faut qu'il y ait, dans la représentation, le repli toujours possible de l'imagination. Et ni l'un ni l'autre de ces réquisits ne peut se dispenser de celui qui le complète et lui fait face. De là, deux directions d'analyse qui se sont maintenues tout au long de l'âge classique et n'ont cessé de se rapprocher pour énoncer finalement dans la dernière moitié du XVIIIe siècle leur vérité commune dans l'idéologie. D'un côté, on trouve l'analyse qui rend compte du renversement de la série des représentations en un tableau inactuel mais simultané de comparaisons: analyse de l'impression, de la réminiscence, de l'imagination, de la mémoire, de tout ce fond involontaire qui est comme la mécanique de l'image dans le temps. De l'autre, il y a l'analyse qui rend compte de la ressemblance des choses, - de leur ressemblance avant leur mise en ordre, leur décomposition en éléments identiques et différents, la répartition en tableau de leurs similitudes désordonnées: pourquoi donc les choses se donnent-elles dans un chevauchement, dans un mélange, dans un entrecroisement où leur ordre essentiel est brouillé, mais assez visible encore pour qu'il transparaisse sous forme de ressemblances, de similitudes vagues, d'occasions allusives pour une mémoire en alerte? La première série de problèmes correspond en gros à l'analytique de l'imagination, comme pouvoir positif de transformer le temps linéaire de la représentation en espace simultané d'éléments virtuels; la seconde correspond en gros à l'analyse de ta nature, avec les lacunes, les désordres qui brouillent le tableau des êtres et l'éparpillent en une suite de représentations qui, vaguement, et de loin, se ressemblent.

Or, ces deux moments opposés (l'un, négatif, du désordre de la nature dans les impressions, l'autre, positif, du pouvoir de reconstituer l'ordre à partir de ces impressions) trouvent leur unité dans l'idée d'une «genèse». Et ceci de deux façons possibles. Ou bien le moment négatif (celui du désordre, de la vague ressemblance) est mis au compte de l'imagination elle-même, qui exerce alors à elle seule une double fonction: si elle peut, par le seul redoublement de la représentation, restituer l'ordre, c'est dans la mesure justement où elle empêcherait de percevoir directement, et dans leur vérité analytique, les identités et les différences des choses. Le pouvoir de l'imagination n'est que l'envers, ou l'autre face, de son défaut. Elle est dans l'homme, à la couture de l'âme et du corps. C'est là que Descartes, Malebranche, Spinoza l'ont en effet analysée, à la fois comme lieu de l'erreur et pouvoir d'accéder à la vérité même mathématique; ils ont reconnu en elle le stigmate de la finitude, que ce soit le signe d'une chute hors de l'étendue intelligible ou la marque d'une nature limitée. Au contraire, le moment positif de l'imagination peut-être mis au compte de la ressemblance trouble, du murmure vague des similitudes. C'est le désordre de la nature dû à sa propre histoire, à ses catastrophes, ou peut-être

simplement à sa pluralité enchevêtrée, qui n'est plus capable d'offrir à la représentation que des choses qui se ressemblent. Si bien que la représentation, toujours enchaînée à des contenus tout proches
les uns des autres, se répète, se rappelle, se replie naturellement sur soi, fait renaître des impressions presque identiques et engendre l'imagination. C'est dans ce moutonnement d'une nature multiple, mais obscurément et sans raison recommencée, dans le fait énigmatique d'une nature qui avant tout ordre se ressemble à elle-même, que Condillac et que Hume ont cherché le lien de la ressemblance et de l'imagination. Solutions strictement opposées, mais qui répondent au même problème. On comprend en tout cas que le second type d'analyse se soit facilement déployé dans la forme mythique du premier homme (Rousseau) ou de la conscience qui s'éveille (Condillac), ou du spectateur étranger jeté dans le monde (Hume): cette genèse-là fonctionnait exactement aux lieu et place de la genèse elle-même.

Une remarque encore. Si les notions de nature et de nature humaine ont à l'âge classique une certaine importance, ce n'est pas parce qu'on a découvert brusquement comme champ de recherches empiriques, cette puissance sourde inépuisablement riche qu'on appelle la nature; ce n'est pas non plus parce qu'on a isolé à l'intérieur de cette vaste nature une petite région singulière et complexe qui serait la nature humaine. En fait ces deux concepts fonctionnent pour assurer l'appartenance, le lien réciproque de l'imagination et de la ressemblance. Sans doute l'imagination n'est-elle en apparence qu'une des propriétés de la nature humaine, et la ressemblance un des effets de la nature. Mais à suivre le réseau archéologique qui donne ses lois à la pensée classique, on voit bien que la nature humaine se loge dans ce mince débordement de la représentation qui lui permet de se re-présenter (toute la nature humaine est là: juste assez à l'extérieur de la représentation pour qu'elle se présente à nouveau, dans l'espace blanc qui sépare la présence de la représentation et le «re-» de sa répétition); et que la nature n'est que l'insaisissable brouillage de la représentation qui fait que la ressemblance y est sensible avant que l'ordre des identités ne soit visible. Nature et nature humaine permettent, dans la configuration générale de l'épistémè, l'ajustement de la ressemblance et de l'imagination, qui fonde et rend possibles toutes les sciences empiriques de l'ordre.

Au XVIe siècle, la ressemblance était liée à un système de signes; et c'était leur interprétation qui ouvrait le champ des connaissances concrètes. A partir du XVIIe siècle, la ressemblance est repoussée aux confins du savoir, du côté de ses frontières les plus basses et les plus humbles. Là, elle se lie à l'imagination, aux répétitions incertaines, aux analogies embuées. Et nu lieu d'ouvrir sur une science de l'interprétation, elle implique une genèse qui remonte de ces formes frustes du Même aux grands tableaux du savoir développés selon les formes de l'identité, de la différence et de l'ordre. Le projet d'une science de l'ordre, tel qu'il fut fondé au XVIIe siècle impliquait qu'il soit doublé d'une genèse de la connaissance, comme il le fut effectivement et sans interruption de Locke à l'idéologie.

VI. «MATHESIS» ET «TAXINOMIA»

Projet d'une science générale de l'ordre; théorie des signes analysant la représentation; disposition en tableaux ordonnés des identités et des différences: ainsi s'est constitué à l'âge classique un espace d'empiricité qui n'avait pas existé jusqu'à la fin de la Renaissance et qui sera voué à disparaître dès le début du XIXe siècle. Il est pour nous maintenant si difficile à restituer, et si profondément recouvert par le système de positivités auquel appartient notre savoir, que longtemps il est passé inaperçu. On le déforme, on le masque à travers des catégories ou un découpage qui sont les nôtres. On veut reconstituer, paraît-il, ce qu'ont été au XVIIe et au XVIIIe siècle les «sciences de la vie», de la «nature» ou de l'«homme». Oubliant simplement que ni l'homme, ni la vie, ni la nature ne sont des domaines qui s'offrent spontanément et passivement à la curiosité du savoir.

Ce qui rend possible l'ensemble de l'épistémè classique, c'est d'abord le rapport à une connaissance de l'ordre. Lorsqu'il s'agit d'ordonner les natures simples, on a recours à une mathesis dont la méthode universelle est l'Algèbre. Lorsqu'il s'agit de mettre en ordre des natures complexes (les représentations en général, telles qu'elles sont données dans l'expérience), il faut constituer une taxinomia et pour ce faire instaurer un système de signes. Les signes sont à l'ordre des natures composées ce qu'est l'algèbre à l'ordre des natures simples. Mais dans la mesure où les représentations empiriques doivent pourvoir s'analyser en natures simples, on voit que la taxinomia se rapporte tout entière à la mathesis; en revanche, puisque la perception des évidences n'est qu'un cas particulier de la représentation en général, on peut dire aussi bien que la mathesis n'est qu'un cas particulier de la taxinomia. De même, les signes que la pensée établit elle-même constituent comme une algèbre des représentations complexes; et l'algèbre inversement est une méthode pour donner des signes aux natures simples et pour opérer sur ces signes. On a donc la disposition suivante:

Science générale de l'ordre

Natures simples-Représentations complexes

Mathesis-Taxinomia

Algèbre-Signes

Mais ce n'est pas tout. La taxinomia implique en outre un certain continuum des choses (une non-discontinuité, une plénitude de l'être) et une certaine puissance de l'imagination qui fait apparaître ce qui n'est pas, mais permet, par là-même, de mettre au jour le continu. La possibilité d'une science des ordres empiriques requiert donc une analyse de la connaissance, - analyse qui devra montrer comment la continuité cachée (et comme brouillée) de l'être peut se reconstituer à travers le lien temporel de

représentations discontinues. De là la nécessité, toujours manifestée au long de l'âge classique, d'interroger l'origine des connaissances. En fait, ces analyses empiriques ne s'opposent pas au projet d'une mathesis universelle, comme un scepticisme à un rationalisme; elles étaient enveloppées dans les réquisits d'un savoir qui ne se donne plus comme expérience du Même, mais comme établissement de l'Ordre. Aux deux extrémités de l'épistémè classique, on a donc une mathesis comme science de l'ordre calculable et une genèse comme analyse de la constitution des ordres à partir des suites empiriques. D'un côté on utilise les symboles des opérations possibles sur des identités et des différences; de l'autre, on analyse les marques progressivement déposées par la ressemblance des choses et les retours de l'imagination. Entre la mathesis et la genèse, s'étend la région des signes, - des signes qui traversent tout le domaine de la représentation empirique, mais ne la débordent jamais. Bordé par le calcul et la genèse, c'est l'espace du tableau. En ce savoir, il s'agit d'affecter d'un signe tout ce que peut nous offrir notre représentation: perceptions, pensées, désirs; ces signes doivent valoir comme caractères, c'est-à-dire articuler l'ensemble de la représentation en plages distinctes, séparées les unes des autres par des traits assignables; ils autorisent ainsi l'établissement d'un système simultané selon lequel les représentations énoncent leur proximité et leur éloignement, leur voisinage et leurs écarts, - donc le réseau qui, hors chronologie, manifeste leur parenté et restitue dans un espace permanent leurs relations d'ordre. Sur ce mode peut se dessiner le tableau des identités et des différences.

C'est dans cette région qu'on rencontre l'histoire naturelle, science des caractères qui articulent la continuité de la nature et son enchevêtrement. Dans cette région aussi qu'on rencontre la théorie de la monnaie et de la valeur, - science des signes qui autorisent l'échange et permettent d'établir des équivalences entre les besoins ou les désirs des hommes. Là enfin que se loge la Grammaire générale, science des signes par quoi les hommes regroupent la singularité de leurs perceptions et découpent le mouvement continu de leurs pensées. Malgré leurs différences, ces trois domaines n'ont existé à l'âge classique que dans la mesure où l'espace fondamental du tableau s'est instauré entre le calcul des égalités et la genèse des représentations.

On voit que ces trois notions-mathesis, taxinomia, genèse - ne désignent pas tellement des domaines séparés, qu'un réseau solide d'appartenances qui définit la configuration générale du savoir à l'époque classique. La taxinomia ne s'oppose pas à la mathesis: elle se loge en elle et s'en distingue; car elle aussi est une science de l'ordre, - une mathesis qualitative. Mais entendue au sens strict, la mathesis est science des égalités, donc des attribuions et des jugements; c'est la science de la vérité; la taxinomia, elle, traite des identités et des différences; c'est la science des articulations et des classes; elle est le savoir des êtres. De même la genèse se loge à l'intérieur de la taxinomia, ou du moins trouve en elle sa

possibilité première. Mais la taxinomia établit le tableau des différences visibles; la genèse suppose une série successive; l'une traite les signes dans leur simultanéité spatiale, comme une syntaxe; l'autre les répartit dans un analogon du temps comme me chronologie. Par rapport à la mathesis, la taxinomia fonctionne comme une ontologie en face d'une apophantique; en face de la genèse, elle fonctionne comme une sémiologie en face d'une histoire. Elle définit donc la foi générale des êtres, et en même temps les conditions sous lesquelles on peut les connaître. De là, le fait que la théorie des signes à l'époque classique ait pu porter à la fois une science d'allure dogmatique, qui se donnait pour la connaissance de la nature elle-même, et une philosophie de la représentation qui, au cours du temps, est devenue de plus en plus nominaliste et de plus en plus sceptique. De là aussi le fait qu'une pareille disposition ait disparu au point que les âges ultérieurs ont perdu jusqu'à la mémoire de son existence: c'est qu'après la critique kantienne, et tout ce qui est passé dans la culture occidentale à la fin du XVIIIe siècle, un partage d'un nouveau type s'est instauré: d'un côté la mathesis s'est regroupée constituant une apophantique et une ontologie; c'est elle qui jusqu'à nous a régné sur les disciplines formelles; d'un autre côté, l'histoire et la sémiologie (celle-ci absorbée d'ailleurs par celle-là) se sont rejointes dans ces disciplines de l'interprétation qui ont déroulé leur pouvoir de Schleiermacher à Nietzsche et à Freud.

En tout cas, l'épistémè classique peut se définir, en sa disposition la plus générale, par le système articulé d'une mathesis, d'une taxinomia et d'une analyse génétique. Les sciences portent toujours avec elles le projet même lointain d'une mise en ordre exhaustive: elles pointent toujours aussi vers la découverte des éléments simples et de leur composition progressive; et en leur milieu, elles sont tableau, étalement des connaissances dans un système contemporain de lui-même. Le centre du savoir, au XVIIe et au XVIIIe siècle, c'est le tableau. Quant aux grands débats qui ont occupé l'opinion, ils se logent tout naturellement dans les pliures de cette organisation.

On peut bien écrire une histoire de la pensée à l'époque classique, en prenant ces débats pour points de départ ou pour thèmes. Mais on ne fera alors que l'histoire des opinions, c'est-à-dire des choix opérés selon les individus, les milieux, les groupes sociaux; et c'est toute une méthode d'enquête qui est impliquée. Si on veut entreprendre une analyse archéologique du savoir lui-même, alors ce ne sont pas ces débats célèbres qui doivent servir de fil directeur et articuler le propos. Il faut reconstituer le système général de pensée dont le réseau, en sa positivité, rend possible un jeu d'opinions simultanées et apparemment contradictoires. C'est ce réseau qui définit les conditions de possibilité d'un débat ou d'un problème, c'est lui qui est porteur de l'historicité du savoir. Si le monde occidental s'est battu pour savoir si la vie n'était que mouvement ou si la nature était assez ordonnée pour prouver Dieu, ce n'est pas parce qu'un problème a été ouvert; c'est parce que après avoir dispersé le cercle indéfini des

signes et des ressemblances, et avant d'organiser les séries de la causalité et de l'histoire, l'épistémè de la culture occidentale a ouvert un espace en tableau qu'elle n'a cessé de parcourir depuis les formes calculables de l'ordre jusqu'à l'analyse des représentations les plus complexes. Et ce parcours, on en perçoit le sillage à la surface historique des thèmes, des débats, des problèmes et des préférences de l'opinion. Les connaissances ont traversé de bout en bout un «espace de savoir» qui avait été disposé d'un coup, au XVIIe siècle, et qui ne devait être refermé que cent cinquante ans plus tard.

De cet espace eu tableau, il faut entreprendre maintenant l'analyse, là où il apparaît sous sa forme la plus claire, c'est-à-dire dans la théorie du langage, de la classification et de la monnaie.

On objectera peut-être que le seul fait de vouloir analyser à la fois et d'un seul tenant, la grammaire générale, l'histoire naturelle et l'économie, en les rapportant à une théorie générale des signes et de la représentation, suppose une question qui ne peut venir que de notre siècle. Sans doute l'âge classique, pas plus qu'aucune autre culture, n'a pu circonscrire ou nommer le système général de son savoir. Mais ce système a été assez contraignant pour que les formes visibles des connaissances y esquissent d'elles-mêmes leurs parentés comme si les méthodes, les concepts, les types d'analyse, les expériences acquises, les esprits et finalement les hommes eux-mêmes s'étaient déplacés au gré d'un réseau fondamental qui définissait l'unité implicite mais inévitable du savoir. De ces déplacements, l'histoire a montré mille exemples. Trajet tant de fois parcouru entre la théorie de la connaissance, celle des signes et celle de la grammaire: Port-Royal a donné sa Grammaire en complément et comme suite naturelle de sa Logique à laquelle elle se rattache par une commune analyse des signes; Condillac, Destutt de Tracy, Gerando ont articulé l'une sur l'autre la décomposition de la connaissance en ses conditions ou «éléments», et la réflexion sur ces signes dont le langage ne forme que l'application et l'usage les plus visibles. Trajet aussi entre l'analyse de la représentation et des signes et celle de la richesse; Quesnau le Physiocrate a écrit un article «Evidence» pour l'Encyclopédie; Condillac et Destutt ont placé dans la ligne de leur théorie de la connaissance et du langage celle du commerce et de l'économie, qui avait pour eux valeur de politique et aussi de morale; on sait que Turgot a écrit l'article «Etymologie» de l'Encyclopédie et le premier parallèle systématique entre la monnaie et les mots; qu'Adam Smith a écrit, outre son grand ouvrage économique, un essai sur l'origine des langues. Trajet entre la théorie des classifications naturelles et celles du langage: Adanson n'a pas voulu seulement créer une nomenclature à la fois artificielle et cohérente dans le domaine de la botanique; il visait (et il a en partie appliqué) toute une réorganisation de l'écriture en fonction des données phonétiques du langage; Rousseau a laissé parmi ses oeuvres posthumes des éléments de botanique et un traité sur l'origine des langues.

Ainsi se dessinait comme en pointillé le grand réseau du savoir empirique: celui des ordres non quantitatifs. Et peut-être l'unité reculée mais insistante d'une Taxinomie universalis apparaît-elle en toute clarté chez Linné, quand il projette de retrouver en tous les domaines concrets de la nature ou de la société, les mêmes distributions et le même ordre 1. La limite du savoir, ce serait la transparence parfaite des représentations aux signes qui les ordonnent.

CHAPITRE IV

Parler

I. CRITIQUE ET COMMENTAIRE

L'existence du langage à l'âge classique est à la fois souveraine et discrète.

Souveraine, puisque les mots ont reçu la tâche et le pouvoir de «représenter la pensée». Mais représenter ne veut pas dire ici traduire, donner une version visible, fabriquer uni double matériel qui puisse, sur le versant externe du corps, reproduire la pensée en son exactitude. Représenter est à entendre au sens strict: le langage représente la pensée, comme la pensée se représente elle-même. Il n'y a pas, pour constituer le langage, ou pour l'animer de l'intérieur, un acte essentiel et primitif de signification, mais seulement, au coeur de la représentation, ce pouvoir qu'elle détient de se représenter elle-même, c'est-à-dire de s'analyser en se juxtaposant, partie par partie, sous le regard de la réflexion, et de se déléguer elle-même dans un substitut qui la prolonge. A l'âge classique, rien n'est donné qui ne soit donné à la représentation ; mais par le fait même, nul signe ne surgit, nulle parole ne s'énonce, aucun mot ou aucune proposition ne vise jamais aucun contenu si ce n'est par le jeu d'une représentation qui se met à distance de soi, se dédouble et se réfléchit en une autre représentation qui lui est équivalente. Les représentations ne s'enracinent pas dans un monde auquel elles emprunteraient leur sens ; elles s'ouvrent d'elles-mêmes sur un espace qui leur est propre, et dont la nervure interne donne lieu au sens. Et le langage est là, en cet écart que la représentation établit à soi-même. Les mots ne forment donc pas la mince pellicule qui double la pensée du côté de la façade ; ils la rappellent, ils l'indiquent, mais d'abord vers l'intérieur, parmi toutes ces représentations qui en représentent d'autres. Le langage classique est beaucoup plus proche qu'on ne croit de la pensée qu'il est chargé de manifester; mais il ne lui est pas parallèle ; il est pris dans son réseau et tissé dans la trame même qu'elle déroule. Non pas effet extérieur de la pensée, mais pensée elle-même.

Et, par là, il se fait invisible ou presque. Il est en tout cas devenu si transparent à la représentation que son être cesse de faire problème. La Renaissance s'arrêtait devant le fait brut qu'il y avait du langage: dans l'épaisseur du monde, un graphisme mêlé aux choses ou courant au-dessous d'elles ; des sigles déposés sur les manuscrits ou sur les feuillets des livres. Et toutes ces marques insistantes appelaient un langage second - celui du commentaire, de l'exégèse, de l'érudition - , pour faire parler et rendre enfin mobile le langage qui sommeillait en elles ; l'être du langage précédait, comme d'un entêtement muet, ce qu'on pouvait lire en lui et les paroles dont on le faisait résonner. A partir du XVIIe siècle, c'est cette existence massive et intrigante du langage qui se trouve élidée. Elle n'apparaît plus celée dans l'énigme de la marque: elle n'apparaît pas encore déployée dans la théorie de la signification. A la limite, on pourrait dire que le langage classique n'existe pas. Mais qu'il fonction: toute son existence prend place dans son rôle représentatif, s'y limite avec exactitude et finit par s'y épuiser. Le langage n'a plus d'autre lieu que la représentation, ni d'autre valeur qu'en elle: en ce creux qu'elle a pouvoir d'aménager.

Par là, le langage classique découvre un certain rapport à lui-même qui jusqu'alors n'avait été ni possible ni même concevable. A l'égard de soi, le langage du XVIe siècle était dans une posture de perpétuel commentaire: or, celui-ci ne peut s'exercer que s'il y a du langage, - du langage qui préexiste silencieusement au discours par lequel on essaie de le faire parler ; pour commenter, il faut le préalable absolu du texte ; et inversement, si le monde est un entrelacs de marques et de mots, comment en parler sinon sous la forme du commentaire? A partir de l'âge classique, le langage se déploie à l'intérieur de la représentation et dans ce dédoublement d'elle-même qui la creuse. Désormais, le Texte premier s'efface, et avec lui, tout le fond inépuisable des mots dont l'être muet était inscrit dans les choses ; seule demeure la représentation se déroulant dans les signes verbaux qui la manifestent, et devenant par là discours. A l'énigme d'une parole qu'un second langage doit interpréter s'est substituée la discursivité essentielle de la représentation: possibilité ouverte, encore neutre et indifférente, mais que le discours aura pour tâche d'accomplir et de fixer. Or, quand ce discours devient à son tour objet de langage, on ne l'interroge pas comme s'il disait quelque chose sans le dire, comme s'il était un langage retenu sur lui-même et une parole close ; on ne cherche plus à faire lever le grand propos énigmatique qui est caché sous ses signes ; on lui demande comment il fonctionne: quelles représentations il désigne, quels éléments il découpe et prélève, comment il analyse et compose, quel jeu de substitutions lui permet d'assurer son rôle de représentation. Le commentaire a fait place à la critique.

Ce rapport nouveau que le langage instaure à l'égard de lui-même n'est ni simple ni unilatéral. Apparemment, la critique s'oppose au commentaire comme l'analyse d'une forme visible à la découverte d'un contenu caché. Mais puisque cette forme est celle d'une représentation, la critique ne peut analyser le langage qu'en termes de vérité, d'exactitude, de propriété ou de valeur expressive. De

là, le rôle mixte de la critique et l'ambiguïté dont jamais elle n'a pu se défaire. Elle interroge le langage comme s'il était pure fonction, ensemble de mécanismes, grand jeu autonome des signes ; mais elle ne peut manquer en même temps de lui poser la question de sa vérité ou de son mensonge, de sa transparence ou de son opacité, donc du mode de présence de ce qu'il dit dans les mots par les quels il le représente. C'est à partir de cette double nécessité fondamentale quel'opposition du fond et de la forme s'est peu à peu fait jour et a occupé finalement la place que l'on sait. Mais cette opposition sans doute ne s'est consolidée que tardivement, lorsqu'au XIXe siècle le rapport critique s'est à son tour fragilisé. A l'époque classique, la critique s'exerce, sans dissociation et comme d'un bloc, sur le rôle représentatif du langage. Elle prend alors quatre formes distinctes quoique solidaires et articulées l'une sur l'autre. Elle se déploie d'abord, dans l'ordre réflexif, comme une critique des mots: impossibilité de bâtir une science ou une philosophie avec le vocabulaire reçu ; dénonciation des termes généraux qui confondent ce qui est distinct dans la représentation et des termes abstraits qui séparent ce qui doit rester solidaire ; nécessité de constituer le trésor d'une langue parfaitement analytique. Elle se manifeste aussi dans l'ordre grammatical comme une analyse des valeurs représentatives de la syntaxe, de l'ordre des mots, de la construction des phrases: est-ce qu'une langue est plus perfectionnée lorsqu'elle a des déclinaisons ou un système de prépositions? est-il préférable que l'ordre des mots soit libre ou rigoureusement déterminé? quel est le régime des temps qui exprime le mieux les rapports de succession? La critique se donne aussi son espace dans l'examen des formes de la rhétorique: analyse des figures, c'est-à-dire des types de discours avec la valeur expressive de cha cun, analyse des tropes, c'est-à-dire des différents rapports que les mots peuvent entretenir avec un même contenu représentatif (désignation par la partie ou le tout, l'essentiel ou l'accessoire, l'événement ou la circonstance, la chose elle-même ou ses analogues). Enfin la critique, en face du langage existant et déjà écrit, se donne pour tâche de définir le rapport qu'il entretient avec ce qu'il représente: c'est de cette manière que l'exégèse des textes religieux s'est chargée à partir du XVIIe siècle de méthodes critiques: il ne s'agissait plus en effet de redire ce qui avait été déjà dit en eux, mais de définir à travers quelles figures et images, en suivant quel ordre, à quelles fins expressives et pour dire quelle vérité, tel discours avait été tenu par Dieu ou par les Prophètes sous la forme qui nous a été transmise.

Telle est dans sa diversité, la dimension critique qui s'instaure nécessairement lorsque le langage s'interroge lui-même à partir de sa fonction. Depuis l'âge classique, commentaire et critique s'opposent profondément. Parlant du langage en termes de représentations et de vérité, la critique le juge et le profane. Maintenant le langage dans l'irruption de son être et le questionnant en direction de son secret, le commentaire s'arrête devant l'escarpement du texte préalable, et il se donne la tâche impossible, toujours renouvelée, d'en répéter en soi la naissance: il le sacralise. Ces deux façons pour le langage de

fonder un rapport à lui-même vont entrer désormais dans une rivalité dont nous ne sommes point sortis. Et qui peut-être se renforce de jour en jour. C'est que la littérature, objet privilégié de la critique, n'a cessé depuis Mallarmé de se rapprocher de ce qu'est le langage en son être même, et par là elle sollicite un langage second qui ne soit plus en forme de critique mais de commentaire. Et en effet tous les langages critiques depuis le XIXe siècle se sont chargés d'exégèse, un peu comme les exégèses à l'époque classique s'étaient chargées de méthodes critiques. Cependant, tant que l'appartenance du langage à la représentation ne sera pas dénouée dans notre culture ou du moins contournée, tous les langages seconds seront pris dans l'alternative de la critique ou du commentaire. Et ils proliféreront à 1'infini dans leur indécision.

II. LA GRAMMAIRE GÉNÉRALE

L'existence du langage une fois élidée seul subsiste son fonctionnement dans la représentation: sa nature et ses vertus de discours, Celui-ci n'est rien de plus que la représentation elle-même représentée par des signes verbaux. Mais quelle est donc la particularité de ces signes, et cet étrange pouvoir qui leur permet, mieux que tous les autres, de noter la représentation, de l'analyser et de la recomposer? Parmi tous les systèmes de signes, quel est le propre du langage?

Au premier examen, il est possible de définir les mots par leur arbitraire ou leur caractère collectif. En sa racine première, le langage est fait, comme dit Hobbes, d'un système de notes que les individus ont choisies d'abord pour eux-mêmes: par ces marques, ils peuvent rappeler les représentations, les lier, les dissocier et opérer sur elles. Ce sont ces notes qu'une convention ou une violence ont imposées à la collectivité 1; mais de toute façon le sens des mots n'appartient qu'à la représentation de chacun, et il a beau être accepté par tous, il n'a d'autre existence que dans la pensée des individus pris un à un: «C'est des idées de celui qui parle, dit Locke, que les mots sont les signes, et personne ne peut les appliquer immédiatement comme signes à autre chose qu'aux idées qu'il a lui-même dans l'esprit 2». Ce qui distingue le langage de tous les autres signes et lui permet de jouer dans la représentation un rôle décisif, ce n'est donc pas tellement qu'il soit individuel ou collectif, naturel ou arbitraire. Mais qu'il analyse la représentation selon un ordre nécessairement successif: les sons, en effet, ne peuvent être articulés qu'un à un ; le langage ne peut pas représenter la pensée, d'emblée, en sa totalité ; il faut qu'il la dispose partie par partie selon un ordre linéaire. Or, celui-ci est étranger à la représentation. Certes, les pensées se succèdent dans le temps, mais chacune forme une unité, soit qu'on admette avec Condillac 3 que tous les éléments d'une représentation sont donnés en un instant et que seule la réflexion peut les dérouler un à un, soit qu'on admette avec Destutt de Tracy qu'ils se succèdent avec une rapidité si grande qu'il n'est pratiquement pas possible d'en observer ni d'en retenir l'ordre 4. Ce

sont ces représentations, ainsi resserrées sur elles-mêmes, qu'il faut dérouler dans les propositions: pour mon regard, «l'éclat est intérieur à la rose» ; dans mon discours je ne peux éviter qu'il la précède ou la suive 5. Si l'esprit avait pouvoir de prononcer les idées «comme il les aperçoit», il ne fait aucun doute qu'«il les prononcerait toutes à la fois 1». Mais c'est cela justement qui n'est pas possible, car, si «la pensée est une opération simple», «son énonciation est une opération successive 2». Là réside le propre du langage, ce qui le distingue à la fois de la représentation (dont il n'est pourtant à son tour que la représentation), et des signes (auxquels il appartient sans autre privilège singulier). Il ne s'oppose pas à la pensée comme l'extérieur à l'intérieur, ou l'expression à la réflexion ; il ne s'oppose pas aux autres signes - gestes, pantomimes, versions, peintures, emblèmes 3- comme l'arbitraire ou le collectif au naturel et au singulier. Mais à tout cela comme le successif au contemporain. Il est à la pensée et aux signes ce qu'est l'algèbre à l'a géométrie: il substitue à la comparaison simultanée des parties (ou des grandeurs) un ordre dont on doit parcourir les degrés les uns après les autres. C'est en ce sens strict que le langage est analyse de la pensée: non pas simple découpage, mais instauration profonde de l'ordre dans l'espace.

C'est là que se situe ce domaine épistémologique nouveau que l'âge classique a appelé la «grammaire générale». Ce serait contresens d'y voir seulement l'application pure et simple d'une logique à la théorie du langage. Mais contresens également de vouloir y déchiffrer comme la préfiguration d'une linguistique. La Grammaire générale, c'est t'étude de t'ordre verbal dans son rapport à la simultanéité qu'elle a pour charge de représenter.

Pour objet propre, elle n'a donc ni la pensée ni la langue: mais le discours entendu comme suite de signes verbaux.'. Cette suite est artificielle par rapport à la simultanéité des représentations, et dans cette mesure le langage s'oppose à la pensée comme le réfléchi à l'immédiat. Et pourtant cette suite n'est pas la même dans toutes les langues: certaines placent l'action au milieu de la phrase ; d'autres à la fin ; certaines nomment d'abord l'objet principal de la représentation, d'autres les circonstances accessoires; comme le fait remarquer l'Encyclopédie, ce qui rend les langues étrangères opaques les unes aux autres et si difficiles à traduire, plus que la différence des mots, c'est l'incompatibilité de leur succession 4. Par rapport à l'ordre évident, nécessaire, universel, que la science, et singulièrement l'algèbre, introduisent dans la représentation, le langage est spontané, irréfléchi ; il est comme naturel. Il est aussi bien, et selon le point de vue sous lequel on l'envisage, une représentation déjà analysée qu'une réflexion à l'état sauvage. A vrai dire, il est le lien concret de la représentation à la réflexion. Il n'est pas tant l'instrument de communication des hommes entre eux, que le chemin par lequel, nécessairement, la représentation communique avec la réflexion. C'est pourquoi la Grammaire générale a pris tant d'importance pour la philosophie au cours du XVIIIe siècle: elle était, d'un seul tenant, la

forme spontanée de la science, comme une logique incontrôlée de l'esprit 1 et la première décomposition réfléchie de la pensée: une des plus primitives ruptures avec l'immédiat. Elle constituait comme une philosophie inhérente à l'esprit - «quelle métaphysique, dit Adam Smith, n'a pas été indispensable pour former le moindre des adjectifs 2». - et ce que toute philosophie devait reprendre pour retrouver, à travers tant de choix divers, l'ordre nécessaire et évident de la représentation. Forme initiale de toute réflexion, thème premier de toute critique: tel est le langage. C'est cette chose ambiguë, aussi large que la connaissance, mais toujours intérieure à la représentation, que la Grammaire générale prend pour objet.

Mais il faut tout de suite tirer m certain nombre de conséquences. La première, c'est qu'on voit bien comment se partagent à l'époque classique les sciences du langage: d'un côté la Rhétorique, qui traite des figures et des tropes, c'est-à-dire de la manière dont le langage se spatialise dans les signes verbaux; de l'autre la grammaire, qui traite de l'articulation et de l'ordre, c'est-à-dire de la manière dont l'analyse de la représentation se dispose selon une série successive. La Rhétorique définit la spatialité de la représentation, telle qu'elle naît avec le langage ; la Grammaire définit pour chaque langue l'ordre qui répartit dans le temps cette spatialité. C'est pourquoi, comme on le verra plus loin, la Grammaire suppose la nature rhétorique des langages, même des plus primitifs et des plus spontanés.

2. D'autre part, la Grammaire, comme réflexion sur le langage en général, manifeste le rapport que celui-ci entretient avec l'universalité. Ce rapport peut recevoir deux formes selon qu'on prend en considération la possibilité d'une Langue universelle ou d'un Discours universel. A l'époque classique ce qu'on désigne par la langue universelle, ce n'est pas le parler primitif, inentamé et pur, qui pourrait restaurer, si on le retrouvait par-delà les châtiments de l'oubli, l'entente d'avant Babel. Il s'agit d'une langue qui serait susceptible de donner à chaque représentation et à chaque élément de chaque représentation le signe par lequel ils peuvent être marqués d'une façon univoque ; elle serait capable aussi d'indiquer de quelle manière les éléments se composent dans une représentation et comment ils sont liés les uns aux autres ; possédant les instruments qui permettent d'indiquer toutes les relations éventuelles entre les segments de la représentation, elle sursit par le fait même le pouvoir de parcourir tous les ordres possibles. A la fois Caractéristique et Combinatoire, la Langue universelle ne rétablit pas l'ordre des anciens jours: elle invente des signes, une syntaxe, une grammaire où tout ordre concevable doit trouver son lieu. Quant au Discours universel, il n'est pas non plus le Texte unique qui conserve dans le chiffre de son secret la clef dénouant tout savoir ; il est plutôt la possibilité de définir la marche naturelle et nécessaire de l'esprit depuis les représentations les plus simples jusqu'aux analyses les plus fines ou aux combinaisons les plus complexes: ce discours, c'est le savoir mis dans l'ordre unique que lui prescrit son origine. Il parcourt tout le champ des connaissances, mais d'une

manière en quelque sorte souterraine, pour en faire surgir la possibilité à partir de la représentation, pour en montrer la naissance et en mettre à vif le lien naturel, linéaire et universel. Ce dénominateur commun, ce fondement de toutes les connaissances, cette origine manifestée en un discours continu, c'est l'Idéologie, un langage qui redouble sur toute sa longueur le fil spontané de la connaissance: «L'homme par sa nature tend toujours au résultat le plus prochain et le plus pressant. Il pense d'abord à ses besoins, ensuite à ses plaisirs. Il s'occupe d'agriculture, de médecine, de guerre, de politique pratique, puis de poésie et d'arts, avant que de songer à la philosophie ; et lorsqu'il fait retour sur lui-même et qu'il commence à réfléchir, il prescrit des règles à son jugement, c'est la logique, à ses discours, c'est la grammaire, à ses désirs, c'est la morale, Il se croit alors au sommet de la théorie» ; mais il s'aperçoit que toutes ces opérations ont «une source commune», et que «ce centre unique de toutes les vérités est la connaissance de ses facultés intellectuelles 1».

La Caractéristique universelle et l'Idéologie s'opposent comme l'universalité de la langue en général (elle déploie tous les ordres possibles dans la simultanéité d'un seul tableau fondamental) et l'universalité d'un discours exhaustif (il reconstitue la genèse unique et valable pour chacun de toutes les connaissances possibles en leur enchaînement). Mais leur projet et leur commune possibilité résident dans un pouvoir que l'âge classique prête au langage: celui de donner des signes adéquats à toutes les représentations quelles qu'elles soient, et d'établir entre elles tous les liens possibles. Dans la mesure où le langage peut représenter toutes les représentations, il est de plein droit l'élément de l'universel. Il doit y avoir un langage au moins possible qui recueille entre ses mots la totalité du monde et inversement, le monde, comme totalité du représentable, doit pouvoir devenir, en son ensemble, une Encyclopédie. Et le grand rêve de Charles Bonnet rejoint là ce qu'est le langage dans son lien et son appartenance à la représentation: «Je me plais à envisager la multitude innombrable des Mondes comme autant de livres dont la collection compose l'immense Bibliothèque de l'Univers ou la vraie Encyclopédie universelle. Je conçois que la gradation merveilleuse qui est entre ces différents mondes facilite aux intelligences supérieures à qui il a été donné de les parcourir ou plutôt de les lire, l'acquisition des vérités de tout genre qu'il renferme et met dans leur connaissance cet ordre et cet enchaînement qui en font la principale beauté. Mais ces Encyclopédistes célestes ne possèdent pas tous au même degré l'Encyclopédie de l'Univers ; les uns n'en possèdent que quelques branches ; d'autres en possèdent un plus grand nombre, d'autres en saisissent davantage encore ; mais tous ont l'éternité pour accroître et perfectionner leurs connaissances et développer toutes leurs facultés 1». Sur ce fond d'une Encyclopédie absolue, les humains constituent des formes intermédiaires d'universalité composée et limitée: Encyclopédies alphabétiques qui logent la plus grande quantité possible de connaissances dans l'ordre arbitraire des lettres ; pasigraphies qui permettent de transcrire selon un seul et même système

de figures toutes les langues du monde 2, lexiques polyvalents qui établissent les synonymies entre un nombre plus ou moins considérable de langues ; enfin les encyclopédies raisonnées qui prétendent «exposer autant qu'il est possible l'ordre et l'enchaînement des connaissances humaines» en examinant «leur généalogie et leur filiation, les causes qui ont dû les faire naître et les caractères qui les distinguent 3». Quel qu'ait été le caractère partiel de tous ces projets, quelles qu'aient pu être les circonstances empiriques de leur entreprise, le fondement de leur possibilité dans l'épistémè classique, c'est que, si l'être du langage était tout entier ramené à son fonctionnement dans la représentation, celle-ci n'avait en revanche de rapport à l'universel que par l'intermédiaire du langage.

3. Connaissance et langage sont strictement entrecroisés. Ils ont, dans la représentation, même origine et même principe de fonctionnement ; ils s'appuient l'un l'autre, se complètent et se critiquent incessamment. En leur forme la plus générale, connaître et parler consistent d'abord à analyser le simultané de la représentation, à en distinguer les éléments, à établir les relations qui les combinent, les successions possibles selon les quelles on peut les dérouler: c'est dans le même mouvement que l'esprit parle et connaît, «c'est par les mêmes procédés qu'on apprend à parler et qu'on découvre ou les principes du système du monde ou ceux des opérations de l'esprit humain, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de sublime dans nos connaissances». Mais le langage n'est connaissance que sous une forme irréfléchie ; il s'impose de l'extérieur aux individus, qu'il guide bon gré mal gré vers des notions concrètes ou abstraites, exactes ou peu fondées ; la connaissance, en revanche, est comme un langage dont chaque mot aurait été examiné et chaque relation vérifiée. Savoir, c'est parler comme il faut et comme le prescrit la démarche certaine de l'esprit ; parler, c'est savoir comme on peut et sur le modèle qu'imposent ceux dont on partage la naissance. Les sciences sont des langues bien faites, dans la mesure même où les langues sont des sciences en friche. Toute langue est donc à refaire: c'est-à-dire à expliquer et à juger en partant de cet ordre analytique que nulle d'entre elles ne suit exactement ; et à réajuster éventuellement pour que la chaîne des connaissances puisse apparaître en toute clarté, sans ombre ni lacune. Ainsi, il appartient à la nature même de la grammaire d'être prescriptive, non pas du tout parce qu'elle voudrait imposer les normes d'un beau langage, fidèle aux règles du goût, mais parce qu'elle réfère la possibilité radicale de parler à la mise en ordre de la représentation. Destutt de Tracy devait un jour remarquer que les meilleurs traités de Logique, au XVIIIe siècle, avaient été écrits par des grammairiens: c'est que les prescriptions de la grammaire étaient d'ordre analytique, non esthétique. Et cette appartenance de la langue au savoir libère tout un champ historique qui n'avait pas existé aux époques précédentes. Quelque chose comme une histoire de la connaissance devient possible. C'est que si la langue est une science spontanée, obscure à elle-même et malhabile, - elle est en retour perfectionnée par les connaissances qui ne peuvent se déposer dans leurs mots sans y laisser leur trace,

et comme l'emplacement vide de leur contenu. Les langues, savoir imparfait, sont la mémoire fidèle de son perfectionnement. Elles induisent en erreur, mais elles enregistrent ce qu'on a appris. Dans leur ordre désordonné, elles font naître de fausses idées ; mais les idées vraies déposent en elles la marque ineffaçable d'un ordre que le hasard n'aurait pu à lui seul disposer. Ce que nous laissent les civilisations et les peuples comme monuments de leur pensée, ce ne sont pas tellement les textes, que les vocabulaires et les syntaxes, les sons de leurs langues plutôt que les paroles qu'ils ont prononcées, moins leurs discours que ce qui les rendit possibles: la discursivité de leur langage. «La langue d'un peuple donne son vocabulaire, et son vocabulaire est une bible assez fidèle de toutes les connaissances de ce peuple ; sur la seule comparaison du vocabulaire d'une nation en différents temps, on se formerait une idée de ses progrès. Chaque science a son nom, chaque notion dans la science a le sien, tout ce qui est connu dans la nature est désigné, ainsi que tout ce qu'on invente dans les arts, et les phénomènes, et les manoeuvres, et les instruments 1». De là, la possibilité de faire une histoire de la liberté et de l'esclavage à partir des langues 2, ou encore une histoire des opinions, des préjugés, des superstitions, des croyances de tout ordre dont les écrits témoignent toujours moins bien que les mots eux-mêmes 3. De là aussi le projet de faire une encyclopédie «des sciences et des arts», qui ne suivra pas l'enchaînement des connaissances elles-mêmes, mais se logera dans la forme du langage, à l'intérieur de l'espace ouvert dans les mots ; c'est là que les temps à venir chercheront nécessairement ce que nous avons su ou pensé, car les mots, en leur découpage fruste, sont répartis sur cette ligne mitoyenne par quoi la science jouxte la perception, et la réflexion les images. En eux ce qu'on imagine devient ce qu'on sait, et en revanche, ce qu'on sait devient ce qu'on se représente tous les jours. Le vieux rapport au texte par quoi la Renaissance définissait l'érudition s'est maintenant transformé: il est devenu à l'âge classique le rapport au pur élément de la langue.

On voit ainsi s'éclairer l'élément lumineux dans lequel communiquent de plein droit langage et connaissance, discours bien fait et savoir, langue universelle et analyse de la pensée, histoire des hommes et sciences du langage. Même lorsqu'il était destiné à la publication, le savoir de la Renaissance se disposait selon un espace clos. L' «Académie» était un cercle fermé qui projetait à la surface des configurations sociales la forme essentiellement secrète du savoir. C'est que ce savoir avait pour tâche première de faire parler des sigles muets: il lui fallait en reconnaître les formes, les interpréter et les retranscrire en d'autres traces qui à leur tour devaient être déchiffrées ; de sorte que même la découverte du secret n'échappait pas à cette disposition en chicane qui l'avait rendue à la fois si difficile et si précieuse. A l'âge classique, connaître et parler s'enchevêtrent dans la même trame: il s'agit pour le savoir et pour le langage, de donner à la représentation des signes par lesquels on puisse la dérouler selon un ordre nécessaire et visible. Quand il était énoncé, le savoir du XVIe siècle était un

secret mais partagé. Quand il est caché, celui du XVIIe et du XVIIIe siècle est un discours au-dessus duquel on a ménagé un voile. C'est qu'il est de la nature la plus originaire de la science d'entrer dans le système des communications verbales 1, et de celle du langage d'être connaissance dès son premier mot. Parler, éclairer et savoir sont, au sens strict du terme, du même ordre. L'intérêt que l'âge classique porte à la science, la publicité de ses débats, son caractère fortement exotérique, son ouverture au profane, l'astronomie fontenellisée, Newton lu par Voltaire, tout ceci n'est sans doute rien de plus qu'un phénomène sociologique. Il n'a pas provoqué la plus petite altération dans l'histoire de la pensée, pas modifié d'un pouce le devenir du savoir. Il n'explique rien, sauf bien sûr au niveau doxographique où en effet il faut le situer ; mais sa condition de possibilité, elle est là, dans cette appartenance réciproque du savoir et du langage. Le XIXe siècle, plus tard, la dénouera, et il lui arrivera de laisser l'un en face de l'autre un savoir refermé sur lui-même, et un pur langage, devenu, en son être et sa fonction, énigmatique, - quelque chose qu'on appelle, depuis cette époque Littérature. Entre les deux se déploieront à l'infini les langages intermédiaires, dérivés ou si l'on veut déchus, du savoir aussi bien que des Oeuvres.

1. On considère (cf. par exemple Warburton, Essai sur les hiéroglyphes, que le savoir des Anciens et surtout des égyptiens n'a pas été d'abord secret puis public, mais que d'abord bâti en commun, il fut ensuite confisqué masqué et travesti parles prêtres. L'ésotérisme, loin d'être la forme première du savoir, n'en est que la perversion.

4. Parce qu'il est devenu analyse et ordre, le langage noue avec le temps des rapports jusque-là inédits. Le XVIe siècle admettait que les langues se succédaient dans l'histoire et pouvaient s'y engendrer l'une l'autre. Les plus anciennes étaient les langues mères. De toutes la plus archaïque puisque c'était la langue de l'Eternel quand il s'adressait aux hommes, l'hébreu passait pour avoir donné naissance au syriaque et à l'arabe ; puis venait le grec dont le copte était issu ainsi que l'égyptien ; le latin avait dans sa filiation l'italien, l'espagnol et le français ; enfin du «teutonique», dérivaient l'allemand, l'anglais et le flamand 1. A partir du XVIIe siècle, le rapport du langage au temps s'inverse: celui-ci ne dépose plus les parlers à tour de rôle dans l'histoire du monde ; ce sont les langages qui déroulent les représentations et les mots selon une succession dont eux-mêmes définissent la loi. C'est par cet ordre interne et l'emplacement qu'elle réserve aux mots que chaque langue définit sa spécificité. Et non plus par sa place dans une série historique. Le temps est pour le langage son mode intérieur d'analyse ; ce n'est pas son lieu de naissance. De là le peu d'intérêt que l'âge classique a porté à la filiation chronologique, au point de nier, contre toute «évidence» - c'est de la nôtre qu'il s'agit la parenté de l'italien ou du français avec le latin 2. A de telles séries qui existaient au XVIe siècle et réapparaîtront au XIXe, on substitue des typologies. Et ce sont celles de l'ordre. Il y a le groupe des langues qui

placent d'abord le sujet dont on parle ; puis l'action qui est entreprise ou subie par lui ; enfin l'agent sur lequel il l'exerce: témoins, le français, l'anglais, l'espagnol. En face, le groupe des langues qui font «précéder tantôt l'action, tantôt l'objet, tantôt la modification ou la circonstance» : le latin par exemple ou l' «esclavon» dans lesquels la fonction du mot n'est pas indiquée par sa place mais sa flexion. Enfin, le troisième groupe est formé par les langues mixtes (comme le grec ou le teutonique), «qui tiennent des deux autres ayant un article et des cas 3». Mais il faut bien comprendre que ce n'est pas la présence ou l'absence des flexions qui définit pour chaque langue l'ordre possible ou nécessaire de ses mots. C'est l'ordre comme analyse et alignement successif des représentations qui forme le préalable et prescrit d'utiliser des déclinassions ou des articles. Les langues qui suivent l'ordre «de l'imagination et de l'intérêt» ne déterminent pas de place constante pour les mots: elles doivent les marquer par des flexions (ce sont les langues «transpositives»). Si en revanche elles suivent l'ordre uniforme de la réflexion, il leur suffit d'indiquer par un article le nombre et le genre des substantifs ; la place dans l'ordonnance analytique a en elle-même une valeur fonctionnelle: ce sont les langages «analogues 1». Les langues s'apparentent et se distinguent sur le tableau des types possibles de succession. Tableau qui est simultané, mais qui suggère quelles ont été les langues les plus anciennes: on peut admettre en effet que l'ordre le plus spontané (celui des images et des passions) a dû précéder le plus réfléchi (celui de la logique) : la datation externe est commandée par les formes internes de l'analyse et de l'ordre. Le temps est devenu intérieur au langage.

Quant à l'histoire même des langues, elle n'est plus qu'érosion ou accident, introduction, rencontre, et mélanges d'éléments divers ; elle n'a ni loi, ni mouvement, ni nécessité propres. Comment la langue grecque, par exemple, est-elle formée ? «Ce sont des marchands de Phénicie, des aventuriers de Phrygie, de Macédoine et d'Illyrie, des Galates, des Scythes, des bandes d'exilés ou de fugitifs qui chargèrent le premier fond de la langue grecque de tant d'espèces de particules innombrables et de tant de dialectes 2». Quant au français, il est fait de noms latins et gothiques, de tournures et de constructions gauloises, d'articles et de chiffres arabes, de mots empruntés aux anglais et aux italiens, à l'occasion des voyages, des guerres ou des conventions de commerce 3. C'est que les langues évoluent par l'effet des migrations, des victoires et des défaites, des modes, des échanges ; mais non point par la force d'une historicité qu'elles détiendraient d'elles-mêmes. Elles n'obéissent à aucun principe interne de déroulement ; ce sont elles qui déroulent le long d'une ligne les représentations et leurs éléments. S'il y a pour les langues un temps qui est positif, il ne faut pas le chercher à l'extérieur, du côté de l'histoire, mais dans l'ordonnance des mots, au creux du discours.

On peut circonscrire maintenant le champ épistémologique de la Grammaire générale, qui est apparu dans la seconde moitié du XVIIe siècle et s'est effacé dans les dernières années du siècle suivant.

Grammaire générale n'est point grammaire comparée: les rapprochements entre les langues, elle ne les prend pas pour objet, elle ne les utilise pas comme méthode. C'est que sa généralité ne consiste pas à trouver des lois proprement grammaticales qui seraient communes à tous les domaines linguistiques, et feraient apparaître, en une unité idéale et contraignante, la structure de toute langue possible ; si elle est générale, c'est dans la mesure où elle entend faire apparaître, au-dessous des règles de la grammaire, mais au niveau de leur fondement, la fonction représentative du discours, - que ce soit la fonction verticale qui désigne un représenté ou celle, horizontale, qui le lie sur le même mode que la pensée. Puisqu'elle fait apparaître le langage comme une représentation qui en articule une autre, elle est de plein droit «générale» : ce dont elle traite, c'est du dédoublement intérieur de la représentation. Mais puisque cette articulation peut se faire de bien des manières différentes, il y aura, paradoxalement, diverses grammaires générales: celle du français, de l'anglais, du latin, de l'allemand, etc 1. La grammaire générale ne vise pas à définir les lois de toutes les langues, mais à traiter, à tour de rôle, chaque langue particulière, comme un mode d'articulation de la pensée sur elle-même. En toute langue prise isolément la représentation se donne des «caractères». La grammaire générale définira le système d'identités et de différences que supposent et qu'utilisent ces caractères spontanés. Elle établira la taxinomie de chaque langue. C'est-à-dire ce qui fonde en chacune d'elle la possibilité de tenir un discours.

De là les deux directions qu'elle prend nécessairement. Puisque le discours lie ses parties comme la représentation ses éléments, la grammaire générale devra étudier le fonctionnement représentatif des mots les uns par rapport aux autres: ce qui suppose d'abord une analyse du lien qui noue les mots ensemble (théorie de la proposition et singulièrement du verbe), puis une analyse des divers types de mots et de la manière dont ils découpent la représentation et se distinguent entre eux (théorie de l'articulation). Mais puisque le discours n'est pas simplement un ensemble représentatif, mais une représentation redoublée qui en désigne une autre - celle-là même qu'elle représente - la grammaire générale doit étudier la, puis dans leur capacité permanente de glissement, d'extension, de réorganisation (théorie de l'espace rhétorique et de la dérivation).

III. LA THÉORIE DU VERBE

La proposition est au langage ce que la représentation est à la pensée: sa forme à la fois la plus générale et la plus élémentaire, puisque, dès qu'on la décompose, on ne rencontre plus le discours, mais ses éléments comme autant de matériaux dispersés. Au-dessous de la proposition, on trouve bien des mots, mais ce n'est pas en eux que le langage s'accomplit. Il est vrai qu'à l'origine, l'homme n'a poussé que de simples cris, mais ceux-ci n'ont commencé à être du langage que du jour où ils ont enfermé - ne fût-ce qu'à l'intérieur de leur monosyllabe - un rapport qui était de l'ordre de la proposition. Le hurlement du

primitif qui se débat ne se fait mot véritable que s'il n'est plus l'expression latérale de sa souffrance, et s'il vaut pour un jugement ou une déclaration du type: «j'étouffe 1». Ce qui érige le mot comme mot et le dresse debout au-dessus des cris et des bruits, c'est la proposition cachée en lui. Le sauvage de l'Aveyron, s'il n'est pas parvenu à parler, c'est que les mots sont restés pour lui comme les marques sonores des choses et des impressions qu'elles faisaient en son esprit ; ils n'avaient point reçu valeur de proposition. Il pouvait bien prononcer le mot «lait» devant le bol qu'on lui offrait ; ce n'était là que «l'expression confuse de ce liquide alimentaire, du vase qui le contenait et du désir qui en était l'objet 2» ; jamais le mot n'est devenu signe représentatif de la chose car jamais il n'a voulu dire que le lait était chaud, ou prêt, ou attendu. C'est la proposition en effet qui détache le signe sonore de ses immédiates valeurs d'expression, et l'instaure souverainement dans sa possibilité linguistique. Pour la pensée classique, le langage commence là où il y a, non pas expression, mais discours. Quand on dit «non», on ne traduit pas son refus par un cri ; on resserre en un mot «une proposition tout entière:... je ne sens pas cela, ou je ne crois pas cela 1».

«Allons droit à la proposition, objet essentiel de la grammaire 2». Là, toutes les fonctions du langage sont reconduites aux trois seuls éléments qui sont indispensables pour former une proposition: le sujet, l'attribut et leur lien. Encore le sujet et l'attribut sont-ils de même nature puisque la proposition affirme que l'un est identique ou appartient à l'autre: il leur est donc possible sous certaines conditions d'échanger leurs fonctions. La seule différence, mais elle est décisive, c'est celle que manifeste l'irréductibilité du verbe: «dans toute proposition», dit Hobbes 3, «il y a trois choses à considérer: savoir les deux noms, sujet et prédicat et le lien ou la copule. Les deux noms excitent dans l'esprit l'idée d'une seule et même chose, mais la copule fait naître l'idée de la cause par laquelle ces noms ont été imposés à cette choses». Le verbe est la condition indispensable à tout discours: et là où il n'existe pas, au moins de façon virtuelle, il n'est pas possible de dire qu'il y a du langage. Les propositions nominales recèlent toutes la présence invisible d'un verbe, et Adam Smith 4 pense que, sous sa forme primitive, le langage n'était composé que de verbes impersonnels (du type: «il pleut», ou «il tonne»), et qu'à partir de ce noyau verbal toutes les autres parties du discours se sont détachées, comme autant de précisions dérivées et secondes. Le seuil du langage, il est là où le verbe surgit. Il faut donc traiter ce verbe comme un être mixte, à la fois mot parmi les mots, pris dans les mêmes règles, obéissant comme eux aux lois de régime et de concordance ; et puis en retrait d'eux tous, dans une région qui n'est pas celle du parlé, mais celle d'où on parle. Il est au bord du discours, à la couture de ce qui est dit et de ce qui se dit, là exactement où les signes sont en train de devenir langage.

C'est en cette fonction qu'il faut l'interroger - en le dépouillant de ce qui n'a cessé de le surcharger et de l'obscurcir. Ne pas s'arrêter avec Aristote au fait que le verbe signifie les temps (bien d'autres mots,

adverbes, adjectifs, noms, peuvent porter des significations temporelles). Ne pas s'arrêter non plus comme le faisait Scaliger, au fait qu'il exprime des actions ou des passions, tandis que les noms désignent des choses, et permanentes (car il y a justement ce nom même d' «action»).

Ne pas attacher d'importance, comme le faisait Buxtorf, aux différentes personnes du verbe, car certains pronoms eux aussi ont la propriété de les désigner. Mais faire venir tout de suite en pleine lumière ce qui le constitue: le verbe affirme, c'est-à-dire qu'il indique «que le discours où ce mot est employé est le discours d'un homme qui ne conçoit pas seulement les noms, mais qui les juge 1». Il y a proposition - et discours lorsqu'on affirme entre deux choses un lien d'attribution, lorsqu'on dit que ceci est cela 2. L'espèce entière du verbe se ramène au seul qui signifie: être. Tous les autres se servent secrètement de cette fonction unique, mais ils l'ont recouverte de déterminations qui la cachent: on y a ajouté des attributs, et au lieu de dire «je suis chantant» on dit «je chante» ; on y a ajouté des indications de temps, et au lieu de dire: autrefois, je suis chantant, on a dit: je chantais ; enfin certaines langues ont intégré aux verbes le sujet lui-même, et c'est ainsi que les Latins ne disent pas: ego vivit, mais vivo. Tout ceci n'est que dépôt et sédimentation autour et au-dessus d'une fonction verbale absolument mince mais essentielle, «il n'y a que le verbe être... qui soit demeuré dans cette simplicité 3». L'essence entière du langage se recueille en ce mot singulier. Sans lui, tout serait demeuré silencieux, et les hommes, comme certains animaux, auraient bien pu faire usage de leur voix, aucun de ces cris lancés dans la forêt n'aurait jamais noué la grande chaîne du langage.

A l'époque classique, l'être brut du langage - cette masse de signes déposés dans le monde pour y exercer notre interrogation - s'est effacé, mais le langage a noué avec l'être de nouveaux rapports, plus difficiles à saisir puisque c'est par un mot que le langage l'énonce et le rejoint ; de l'intérieur de lui-même, il l'affirme ; et pourtant il ne pourrait pas exister comme langage si ce mot, à lui tout seul, ne soutenait par avance tout discours possible. Sans une manière de désigner l'être, point de langage ; mais sans langage, point de verbe être, qui n'en est qu'une partie. Ce simple mot, c'est l'être représenté dans le langage ; mais c'est aussi bien l'être représentatif du langage, - ce qui, en lui permettant d'affirmer ce qu'il dit, le rend susceptible de vérité ou d'erreur. En quoi il est différent de tous les signes qui peuvent être conformes, fidèles, ajustés ou non à ce qu'ils désignent, mais ne sont jamais vrais ou faux. Le langage est, de fond en comble, discours, par ce singulier pouvoir d'un mot qui enjambe le système des signes vers l'être de ce qui est signifié.

Mais d'où vient ce pouvoir? Et quel est ce sens qui en débordant les mots, fonde la proposition? Les grammairiens de Port-Royal disaient que le sens du verbe être était d'affirmer. Ce qui indiquait bien en quelle région du langage était son privilège absolu, mais non point en quoi il consistait. Il ne faut pas comprendre que le verbe être contient l'idée de l'affirmation, car ce mot même d'affirmation, et le

vocable oui la contiennent aussi bien 1; c'est donc plutôt l'affirmation de l'idée, qui se trouve assurée par lui. Mais affirmer une idée, est-ce énoncer son existence? - C'est bien ce que pense Bauzée qui trouve là une raison pour que le verbe ait recueilli en sa forme les variations du temps: car l'essence des choses ne change pas, seule leur existence apparaît et disparaît, seule elle a un passé et un futur 2. A quoi Condillac peut faire remarquer que si l'existence peut être retirée aux choses, c'est qu'elle n'est rien de plus qu'un attribut, et que le verbe peut affirmer la mort aussi bien que l'existence. La seule chose qu'affirme le verbe c'est la coexistence de deux représentations: celle par exemple de la verdeur et de l'arbre, de l'homme et de l'existence ou de la mort ; c'est pourquoi le temps des verbes n'indique pas celui où les choses ont existé dans l'absolu, mais un système relatif d'antériorité ou de simultanéité des choses entre elles 3. La coexistence, en effet, n'est pas un attribut de la chose elle-même, mais elle n'est rien de plus qu'une forme de la représentation: dire que le vert et l'arbre coexistent, c'est dire qu'ils sont liés dans toutes, ou dans la plupart des impressions que je reçois.

Si bien que le verbe être aurait essentiellement pour fonction de rapporter tout langage à la représentation qu'il désigne.

L'être vers lequel il déborde les signes, ce n'est ni plus ni moins que l'être de la pensée. Comparant le langage à un tableau, un grammairien de la fin du XVIIIe siècle définit les noms comme des formes, les adjectifs comme des couleurs, et le verbe comme la toile elle-même sur laquelle elles apparaissent. Toile invisible, entièrement recouverte par l'éclat et le dessin des mots, mais qui donne au langage le lieu où faire valoir sa peinture ; ce que le verbe désigne, c'est finalement le caractère représentatif du langage, le fait qu'il ait son lieu dans la pensée, et que le seul mot qui puisse franchir la limite des signes et les fonder en vérité, n'atteigne jamais que la représentation elle-même. Si bien que la fonction du verbe se trouve identifiée avec le mode d'existence du langage, qu'elle parcourt en toute sa longueur: parler, c'est tout à la fois représenter par des signes, et donner à des signes une forme synthétique commandée par le verbe. Comme le dit Destutt, le verbe, c'est l'attribution: le support et la forme de tous les attributs: «le verbe être se trouve dans toutes les propositions, parce qu'on ne peut pas dire qu'une chose est de telle manière sans dire pour autant qu'elle est... Mais ce mot est qui est dans toutes les propositions y fait toujours partie de l'attribut, il en est toujours le début et la base, il est l'attribut général et commun 1».

On voit comment, parvenue à ce point de généralité, la fonction du verbe n'aura plus qu'à se dissocier, dès que disparaîtra le domaine unitaire de la grammaire générale. Lorsque la dimension du grammatical pur sera libérée, la proposition ne sera plus qu'une unité de syntaxe. Le verbe y figurera parmi les autres mots avec son système propre de concordance, de flexions et de régime. Et à l'autre extrême, le pouvoir de manifestation du langage réapparaîtra dans une question autonome, plus archaïque que la

grammaire. Et pendant tout le XIXe siècle, le langage sera interrogé dans sa nature énigmatique de verbe: là où il est le plus proche de l'être, le plus capable de le nommer, de transmettre ou de faire scintiller son sens fondamental, de le rendre absolument manifeste. De Hegel à Mallarmé, cet étonnement devant les rapports de l'être et du langage, balancera la réintroduction du verbe dans l'ordre homogène des fonctions grammaticales.

IV. L'ARTICULATION

Le verbe être, mixte d'attribution et d'affirmation, croisement du discours sur la possibilité première et radicale de parler, définit le premier invariant de la proposition, et le plus fondamental. A côté de lui, de part et d'autre, des éléments: parties du discours, ou de l'«oraison». Ces plages sont indifférentes encore et déterminées seulement par la figure mince, presque imperceptible et centrale, qui désigne l'être ; elles fonctionnent, autour de ce «judicateur», comme la chose à juger - le judicande, et la chose jugée - le judicat 1. Comment ce pur dessin de la proposition peut-il se transformer en phrases distinctes? Comment le discours peut-il énoncer tout le contenu d'une représentation ?

Parce qu'il est fait de mots qui nomment, partie par partie, ce qui est donné à la représentation.

Le mot désigne, c'est-à-dire qu'en sa nature il est nom. Nom propre puisqu'il est pointé vers telle représentation, et vers nulle autre encore. Si bien qu'en face de l'uniformité du verbe - qui n'est jamais que l'énoncé universel de l'attribution des noms fourmillent, et à l'infini. Il devrait y en avoir autant que de choses à nommer. Mais chaque nom serait alors si fortement attaché à la seule représentation qu'il désigne, qu'on ne pourrait pas même formuler la moindre attribution ; et le langage retomberait au-dessous de lui-même: «si nous n'avions pour substantifs que des noms propres, il les faudrait multiplier sans fin. Ces mots, dont la multitude surchargerait la mémoire, ne mettraient aucun ordre dans les objets de nos connaissances ni par conséquent dans nos idées, et tous nos discours seraient dans la plus grande confusion 2». Les noms ne peuvent fonctionner dans la phrase et permettre l'attribution que si l'un des deux (l'attribut au moins) désigne quelque élément commun à plusieurs représentations. La généralité du nom est aussi nécessaire aux parties du discours que la désignation de l'être à la forme de la proposition.

Cette généralité peut être acquise de deux manières. Ou bien par une articulation horizontale, groupant les individus qui ont entre eux certaines identités, séparant ceux qui sont différents ; elle forme alors une généralisation successive des groupes de plus en plus larges (et de moins en moins nombreux) ; elle peut aussi les subdiviser presque à l'infini par des distinctions nouvelles et rejoindre ainsi le nom propre dont elle est partie 3; tout l'ordre des coordinations et des subordinations se trouve recouvert par

le langage et chacun de ces points y figure avec son nom: de l'individu à l'espèce, puis de celle-ci au genre et à la classe, le langage s'articule exactement sur le domaine des généralités croissantes ; cette fonction taxinomique, ce sont les substantifs qui la manifestent dans le langage: on dit un animal, un quadrupède, un chien, un barbet 4. Ou bien par une articulation verticale - liée à la première, car elles sont indispensables l'une à l'antre ; cette seconde articulation distingue les choses qui subsistent par elles-mêmes et celles - modifications, traits, accidents, ou caractères - qu'on ne peut jamais rencontrer à l'état indépendant: en profondeur, les substances ; à la superficie, les qualités ; cette coupure - cette métaphysique, comme disait Adam Smith 1 - elle est manifestée dans le discours par la présence d'adjectifs qui désignent dans la représentation tout ce qui ne peut pas subsister par soi. L'articulation première du langage (si on met à part le verbe être qui est condition autant que partie du discours) se fait donc selon deux axes orthogonaux: l'un qui va de l'individu singulier au général ; l'autre qui va de la substance à la qualité. A leur croisement réside le nom commun ; à une extrémité le nom propre, à l'autre l'adjectif.

Mais ces deux types de représentation ne distinguent les mots entre eux que dans la mesure exacte où la représentation est analysée sur ce même modèle. Comme le disent les auteurs de Port-Royal: les mots «qui signifient les choses s'appellent noms substantifs, comme terre, soleil. Ceux qui signifient les manières, en marquant en même temps le sujet auquel elles conviennent, s'appellent noms adjectifs, comme bon, juste, rond 2». Entre l'articulation du langage et celle de la représentation, il y a cependant un jeu. Quand on parle de «blancheur», c'est bien une qualité qu'on désigne, mais on la désigne par un substantif: quand on parle des «humains», on utilise un adjectif pour désigner des individus qui subsistent par eux-mêmes. Ce décalage n'indique pas que le langage obéit à d'autres lois que la représentation: mais au contraire qu'il a, avec lui-même, et dans son épaisseur propre, des rapports qui sont identiques à ceux de la représentation. N'est-il pas en effet une représentation dédoublée, et n'a-t-il pas pouvoir de combiner, avec les éléments de la représentation, une représentation distincte de la première, bien qu'elle n'ait pour fonction et sens que de la représenter? Si le discours s'empare de l'adjectif qui désigna une modification, et le fait valoir à l'intérieur de la phrase comme la substance même de la proposition alors l'adjectif devient substantif ; le nom au contraire qui se comporte dans la phrase comme un accident devient à son tour adjectif, tout en désignant, comme par le passé, des substances. «Parce que la substance est ce qui subsiste par soi-même, on a appelé substantifs tous les mots qui subsistent par eux-mêmes dans le discours, encore même qu'ils signifient des accidents. Et au contraire, on a appelé adjectifs ceux qui signifient des substances, lorsque, en leur manière de signifier ils doivent être joints à d'autres noms dans le discours 1». Les éléments de la proposition ont entre eux des rapports identiques à ceux de la représentation ; mais cette identité n'est pas assurée point par point

de sorte que toute substance serait désignée par un substantif et tout accident par un adjectif. Il s'agit d'une identité globale et de nature: la proposition est une représentation ; elle s'articule sur les mêmes modes qu'elle ; mais il lui appartient de pouvoir articuler d'une façon ou d'une autre la représentation qu'elle transforme en discours. Elle est en elle-même, une représentation qui en articule une autre, avec une possibilité de décalage qui constitue à la fois la liberté du discours et la différence des langues.

Telle est la première couche d'articulation: la plus superficielle, en tout cas la plus apparente. Dés maintenant, tout peut devenir discours. Mais dans un langage encore peu différencié: pour relier les noms on ne dispose encore que de la monotonie du verbe être et de sa fonction attributive. Or, les éléments de la représentation s'articulent selon tout un réseau de rapports complexes (succession, subordination conséquence) qu'il faut faire passer dans le langage pour que celui-ci devienne réellement représentatif. De là tous les mots, syllabes, lettres même qui circulant entre les noms et les verbes, doivent désigner ces idées que Port-Royal appelait «accessoires 2» ; il faut des prépositions et des conjonctions ; il faut des signes de syntaxe qui indiquent les rapports d'identité ou de concordance, et ceux de dépendance ou de régime 3: marques de pluriel et de genre, cas des déclinaisons ; il faut enfin des mots qui rapportent les noms communs aux individus qu'ils désignent, - ces articles ou ces démonstratifs que Lemercier appelait «concrétiseurs» ou «désabstracteurs 4». Une telle poussière de mots constitue une articulation inférieure à l'unité du nom (substantif ou adjectif) telle qu'elle était requise par la forme nue de la proposition: nul d'entre eux ne détient, par de vers lui et à l'état isolé, un contenu représentatif qui soit fixe et déterminé ; ils ne recouvrent une idée - même accessoire qu'une fois liés à d'autres mots ; alors que les noms et les verbes sont des «significatifs absolus», ils n'ont eux, de signification que sur un mode relatif 1. Sans doute s'adressent-ils à la représentation ; ils n'existent que dans la mesure où celle-ci, en s'analysant, laisse voir le réseau intérieur de ces relations ; mais eux-mêmes n'ont de valeur que par l'ensemble grammatical dont ils font partie. Ils établissent dans le langage une articulation nouvelle et de nature mixte, à la fois représentative et grammaticale, sans qu'aucun de ces deux ordres puisse se rabattre exactement sur l'autre.

Voilà que la phrase se peuple d'éléments syntaxiques qui sont d'une découpe plus fine que les figures larges de la proposition. Ce nouveau découpage met la grammaire générale devant la nécessité d'un choix: ou bien poursuivre l'analyse au-dessous de l'unité nominale, et faire apparaître, avant la signification, les éléments insignifiants dont elle est bâtie, ou bien réduire par une démarche régressive cette unité nominale, lui reconnaître des mesures plus restreintes et en retrouver l'efficacité représentative au-dessus des mots pleins, dans les particules, dans les syllabes, et jusque dans les lettres mêmes. Ces possibilités sont offertes - plus: sont prescrites - dès le moment où la théorie des langues

se donne pour objet le discours et l'analyse de ses valeurs représentatives. Elles définissent le point d'hérésie qui partage la grammaire du XVIIIe siècle.

«Supposerons-nous, dit Harris, que toute signification est, comme le corps, divisible en une infinité d'autres significations, divisibles elles-mêmes à l'infini? Ce serait une absurdité ; il faut donc nécessairement admettre qu'il y a des sons significatifs dont aucune partie ne peut par elle-même avoir de signification 2». La signification disparaît dés que sont dissociées su suspendues les valeurs représentatives des mots: apparaissent, en leur indépendance, des matériaux qui ne s'articulent pas sur la pensée, et dont les liens ne peuvent se ramener à ceux du discours. Il y a une «mécanique» propre aux concordances aux régimes, aux flexions, aux syllabes et aux sons, et de cette mécanique, aucune va leur représentative ne peut rendre compte. Il faut traiter la langue comme ces machines qui, peu à peu, se perfectionnent 3: en sa forme la plus simple, la phrase n'est composée que d'un sujet, d'un verbe, d'un attribut ; et toute addition de sens exige une nouvelle et entière proposition ; ainsi les plus rudimentaires des machines supposent des principes de mouvement qui diffèrent pour chacun de leurs organes. Mais lorsqu'elles se perfectionnent, elles soumettent à un seul et même principe tous leurs organes, qui n'en sont plus alors que les intermédiaires les moyens de transformation, les points d'application ; du même, en se perfectionnant, les langues font passer le sens d'une proposition par des organes grammaticaux qui n'ont pas en eux-mêmes de valeur représentative, mais ont pour rôle de la préciser, d'en relier les éléments, d'en indiquer les déterminations actuelles. En une phrase, et d'un seul tenant, on peut marquer des rapports de temps, de conséquence, de possession, de localisation, qui entrent bien dans la série sujet-verbe-attribut, mais ne peuvent être cernés par une distinction aussi vaste. De là l'importance prise depuis Bauzée 1 par les théories du complément, de la subordination, De là aussi le rôle croissant de la syntaxe ; à l'époque de Port-Royal, celle-ci était identifiée avec la construction et l'ordre des mots, donc avec le déroulement intérieur de la proposition 2; avec Sicard elle est devenue indépendante: c'est elle «qui commande à chaque mot sa forme propre 3». Et ainsi l'autonomie du grammatical s'esquisse, telle qu'elle sera définie, tout à fait à la fin du siècle, par Sylvestre de Saci, lorsque, le premier avec Sicard, il distingue l'analyse logique de la proposition, et celle, grammaticale, de la phrase 4.

On comprend pourquoi des analyses de ce genre sont demeurées en suspens tant que le discours fut l'objet de la grammaire ; dès qu'on atteignait une couche de l'articulation où les valeurs représentatives tombaient en poussière, on passait de l'autre côté de la grammaire, là où elle n'avait plus prise, dans un domaine qui était celui de l'usage et de l'histoire, - la syntaxe, au XVIIIe siècle, était considérée comme le lieu de l'arbitraire où se déployaient en leur fantaisie les habitudes de chaque peuple 5.

En tout cas, elles ne pouvaient être, au XVIIIe siècle, rien de plus que des possibilités abstraites, non pas préfigurations de ce qui allait être la philologie, mais branchie non privilégiée d'un choix. En face, à partir du même point d'hérésie, on voit se développer une réflexion, qui, pour nous et la science du langage que nous avons bâtie depuis le XIXe siècle, est dépourvue de valeur, mais qui permettait alors de maintenir toute l'analyse des signes verbaux à l'intérieur du discours. Et qui par ce recouvrement exact faisait partie des figures positives du savoir. On recherchait l'obscure fonction nominale qu'on pensait investie et cachée dans ces mots, dans ces syllabes, dans ces flexions, dans ces lettres que l'analyse trop lâche de la proposition laissait passer à travers sa grille. C'est qu'après tout, comme le remarquaient les auteurs de Port-Royal, toutes les particules de liaison ont bien un certain contenu puisqu'elles représentent la manière dont les objets sont liés et celle dont ils s'enchaînent dans nos représentations 1. Ne peut-on pas supposer qu'ils ont été des noms comme tous les autres? Mais au lieu de se substituer aux objets, ils auraient pris la placé des gestes par quoi les hommes les indiquaient ou simulaient leurs liens et leur succession 2. Ce sont ces mots qui ou bien ont perdu peu à peu leur sens propre (celui-ci, en effet, n'était pas toujours visible, puisqu'il était lié aux gestes, au corps et à la situation du locuteur) ou bien se sont incorporés aux autres mots en qui ils trouvaient un support stable, et à qui ils fournissaient en retour tout un système de modifications 3. Si bien que tous les mots, quels qu'ils soient, sont des noms endormis: les verbes ont joint des noms adjectifs au verbe être ; les conjonctions et les prépositions sont les noms de gestes désormais immobiles ; les déclinaisons et les conjugaisons ne sont rien de plus que des noms absorbés. Les mots, maintenant, peuvent s'ouvrir et libérer le vol de tous les noms qui s'étaient déposés en eux. Comme le disait Le Bel à titre de principe fondamental de l'analyse, «il n'y a pas d'assemblage dont les parties n'aient existé séparément avant d'être assemblées 4», ce qui lui permettait de réduire tous les mots à des éléments syllabiques où réapparaissaient enfin les vieux noms oubliés, - les seuls vocables qui eurent la possibilité d'exister à côté du verbe être: Romulus, par exemple 5, vient de Roma et moliri (bâtir) ; et Roma vient de Ro qui désignait la force (Robur) et de Ma qui indiquait la grandeur (magnus). De la même façon Thiébault découvre dans «abandonner» trois significations latentes: a qui «présente l'idée de la tendance ou de la destination d'une chose vers quelque autre chose» ; ban qui «donne l'idée de la totalité du corps social», et de qui indique «l'acte par lequel on se dessaisit d'une chose 1».
Et s'il faut en arriver, au-dessous de syllabes, jusqu'aux lettres mêmes, on y recueillera encore les valeurs d'une nomination rudimentaire, A quoi s'est employé merveilleusement Court de Gébelin, pour sa plus grande gloire, et la plus périssable ; «la touche labiale, la plus aisée à mettre en jeu ; la plus douce, la plus gracieuse servait à désigner les premiers êtres que l'homme connaît, ceux qui l'environnent et à qui il doit tout» (papa, maman, baiser). En revanche, «les dents sont aussi fermes

que les lèvres sont mobiles et flexibles ; les intonations qui en proviennent sont fortes, sonores, bruyantes... C'est par la touche dentale qu'on tonne, qu'on retentit, qu'on étonne: par elle, on désigne les tambours, les timbales, les trompettes». Isolées, les voyelles à leur tour peuvent déployer le secret des noms millénaires sur quoi l'usage les a refermées: A pour la possession (avoir), E pour l'existence, I pour la puissance, O pour l'étonnement (les yeux qui s'arrondissent), U pour l'humidité, donc pour l'humeur 2. Et peut-être, au creux le plus ancien de notre histoire, consonnes et voyelles distinguées seulement selon deux groupes encore confus, formaient-elles comme les deux seuls noms qui aient articulé le langage humain: les voyelles chantantes disaient les passions ; les rudes consonnes, les besoins 3. On peut encore distinguer les parlers rocailleux du Nord - forêt des gutturales, de la faim et du froid - ou les langues méridionales, toutes de voyelles, nées de la matinale rencontre des bergers, quand «sortaient du pur cristal des fontaines, les premiers feux de l'amour».

Dans toute son épaisseur, et jusqu'aux sons les plus archaïques qui pour la première fois l'ont arraché au cri, le langage conserve sa fonction représentative ; en chacune de ses articulations du fond du temps, il a toujours nommé. Il n'est en lui-même qu'un immense bruissement de dénominations qui se couvrent, se resserrent, se cachent, se maintiennent cependant pour permettre d'analyser ou de composer les représentations les plus complexes. A l'intérieur des phrases, là même où la signification paraît prendre un appui muet sur des syllabes insignifiantes, - y a toujours une nomination en sommeil, une forme qui tient enclos entre ses parois sonores le reflet d'une représentation invisible et pourtant ineffaçable. Pour le philologie du XIXe siècle, de pareilles analyses sont restées, au sens strict du terme, «lettre morte». Mais non point pour toute une expérience du langage - d'abord ésotérique et mystique à l'époque de Saint-Marc, de Reveroni, de Fabre d'Olivet, d'Oegger, puis littéraire lorsque l'énigme du mot resurgit en son être massif, avec Mallarmé, Roussel, Leiris ou Ponge. L'idée qu'en détruisant les mots, ce ne sont ni des bruits ni de purs éléments arbitraires qu'on retrouve, mais d'autres mots qui, à leur tour pulvérisés, en libèrent d'autres, cette idée est à la fois le négatif de toute la science moderne des langues, et le mythe dans lequel mous transcrivons les plus obscurs pouvoirs du langage, et les plus réels. C'est sans doute parce qu'il est arbitraire et qu'on peut définir à quelle condition il est signifiant, que le langage peut devenir objet de science. Mais c'est parce qu'il n'a pas cessé de parler en deçà de lui-même, parce que des valeurs inépuisables le pénètrent aussi loin qu'on peut l'atteindre, que nous pouvons parler en lui dans ce murmure à l'infini où se noue la littérature. Mais à l'époque classique, le rapport n'était point le même ; les deux figures se recouvraient exactement: pour que le langage soit compris tout entier dans la forme générale de la proposition, il fallait que chaque mot en la moindre de ses parcelles soit une nomination méticuleuse.

V. LA DÉSIGNATION

Et pourtant, la théorie de la «nomination généralisée», découvre au bout du langage un certain rapport aux choses qui est d'une tout autre nature que la forme propositionnelle. Si, au fond de lui-même, le langage a pour fonction de nominer, c'est'à'dire de faire lever une représentation ou de la montrer comme du doigt, il est indication et non pas jugement. Il se lie aux choses par une marque, une note, une figure associée, un geste qui désigne: rien qui soit réductible à un rapport de prédiction. Le principe de la nomination première et de l'origine des mots fait équilibre à la primauté formelle du jugement. Comme si, de part et d'autre du langage déployé dans toutes ses articulations, il y avait l'être dans son rôle verbal d'attribution, et l'origine dans son rôle de désignation première. Celle-ci permet de substituer un signe à ce qui est indiqué, celui-là de lier uni contenu à un autre. Et on retrouve ainsi, dans leur opposition, mais aussi dans leur appartenance mutuelle, les deux fonctions de lien et de substitution qui ont été données au signe en général avec son pouvoir d'analyser la représentation. Remettre an jour l'origine du langage, c'est retrouver le moment primitif où il était pure désignation. Et par là on doit à la fois expliquer son arbitraire (puisque ce qui désigne peut être aussi différent de ce que montre qu'un geste de l'objet vers quoi il tend), et son rapport profond avec ce qu'il nomme (puisque telle syllabe ou tel mot ont toujours été choisis pour désigner telle chose). A la première exigence répond l'analyse du langage d'action, à la seconde l'étude des racines. Mais elles ne s'opposent pas comme dans le Cratyle l'explication par la «nature», et celle par la «loi» ; elles sont au contraire absolument indispensables l'une à l'autre, puisque la première rend compte de la substitution du signe au désigné et que la seconde justifie le pouvoir permanent de désignation de ce signe.

Le langage d'action, c'est le corps qui le parle ; et pourtant, il n'est pas donné d'entrée de jeu. Ce que la nature permet, c'est seulement que, dans les diverses situations où il se trouve, l'homme fasse des gestes ; son visage est agité de mouvements ; il poisse des cris inarticulés, - c'est-à-dire qui ne sont «frappés ni avec la langue ni avec les lèvres 1». Tout ceci n'est encore ni langage ni même signe, mais effet et suite de notre animalité. Cette manifeste agitation a cependant pour elle d'être universelle, puisqu'elle ne dépend que de la confirmation de nos organes. D'où la possibilité pour l'homme d'en remarquer l'identité chez lui-même et ses compagnons. Il peut donc associer au cri qu'il entend chez l'autre, à la grimace qu'il perçoit sur son visage, les mêmes représentations qui ont, plusieurs fois, doublé ses propres cris et ses mouvements à lui. Il peut recevoir cette mimique comme la marque et le substitut de la pensée de l'autre. Comme un signe. La compréhension commence. Il peut en retour utiliser cette mimique devenue signe pour susciter chez ses partenaires, l'idée qu'il éprouve lui-même, les sensations, les besoins, les peines qui sont associés l'ordinaire à de tels gestes et à de tels sons: cri jeté à dessein en

face d'autrui et en direction d'un objet, pure interjection 2. Avec cet usage concerté du signe (expression déjà), quelque chose comme un langage est en train de naître.

On voit, par ces analyses communes à Condillac et à Destutt que le langage d'action relie bien par une genèse le langage à la nature. Mais pour l'en détacher plus que pour l'y enraciner.

Pour marquer sa différence ineffaçable avec le cri et fonder ce qui constitue son artifice. Tant qu'elle est le simple prolongement du corps, l'action n'a aucun pouvoir pour parler: elle n'est pas langage. Elle le devient, mais au terme d'opérations définies et complexes: notation d'une analogie de rapports (le cri de l'autre est à ce qu'il éprouve - l'inconnue - ce que le mien est à mon appétit ou à ma frayeur) ; inversion du temps et usage volontaire du signe avant la représentation qu'il désigne (avant d'éprouver une sensation de faim assez forte pour me faire crier, je pousse le cri qui lui est associé) ; enfin dessein de faire naître chez l'autre la représentation correspondant au cri ou au geste (mais avec ceci de particulier qu'en poussant un cri, je ne fais pas naître et n'entends pas faire naître la sensation de la faim, mais la représentation du rapport entre ce signe et mon propre désir de manger). Le langage n'est possible que sur fond de cet enchevêtrement. Il ne repose pas sur un mouvement naturel de compréhension ou d'expression, mais sur les rapports réversibles et analysables des signes et des représentations. Il n'y a pas langage lorsque la représentation s'extériorise mais lorsque, d'une façon concertée, elle détache de soi un signe et se fait représenter par lui. Ce n'est donc pas à titre de sujet parlant, ni de l'intérieur d'un langage déjà fait, que l'homme découvre tout autour de lui des signes qui seraient comme autant de paroles muettes à déchiffrer et à rendre audibles de nouveau ; c'est parce que la représentation se donne des signes, que des mots peuvent naître et avec eux tout un langage qui n'est que l'organisation ultérieure de signes sonores. Malgré son nom, le «langage d'action» fait surgir l'irréductible réseau de signes qui sépare le langage de l'action.

Et par là, il fonde en nature son artifice. C'est que les éléments dont ce langage d'action est composé (sons, gestes, grimaces) sont proposés successivement par la nature, et cependant, ils n'ont, pour la plupart, avec ce qu'ils désignent, aucune identité de contenu, mais surtout des rapports de simultanéité ou de succession. Le cri ne ressemble pas à la peur, ni la main tendue à la sensation de faim, Devenus concertés, ces signes resteront sans «fantaisie et sans caprice 1» puisqu'ils ont été une fois pour toutes instaurés par la nature ; mais ils n'exprimeront pas la nature de ce qu'ils désignent, car ils ne sont point à son image. Et à partir de là, les hommes pourront établir un langage conventionnel: ils disposent maintenant d'assez de signes marquant les choses pour en fixer de nouveaux qu'analysent et combinent les premiers. Dans le Discours sur l'origine de l'inégalité 1, Rousseau faisait valoir qu'aucune langue ne peut reposer sur un accord entre les hommes, puisque celui-ci suppose déjà un langage établi, reconnu et pratiqué ; il faut donc l'imaginer reçu et non bâti par les hommes. En fait le langage d'action

confirme cette nécessité et rend inutile cette hypothèse. L'homme reçoit de la nature de quoi faire des signes, et ces signes lui servent d'abord à s'entendre avec les autres hommes pour choisir ceux qui vont être retenus, les valeurs qu'on leur reconnaîtra, les règles de leur usage ; et ils servent ensuite à former de nouveaux signes sur le modèle des premiers. La première forme d'accord consiste à choisir les signes sonores (plus faciles à reconnaître de loin et seuls utilisables la nuit), la seconde à composer, pour désigner des représentations non encore marquées, des sons proches de ceux qui indiquent des représentations voisines. Ainsi se constitue le langage proprement dit, par une série d'analogies qui prolongent latéralement le langage d'action ou du moins sa partie sonore: il lui ressemble et «c'est cette ressemblance qui en facilitera l'intelligence. On la nomme analogie... Vous voyez que l'analogie qui nous fait la loi ne nous permet pas de choisir les signes au hasard ou arbitrairement 2».

La genèse du langage à partir du langage d'action échappe entièrement à l'alternative entre l'imitation naturelle et la convention arbitraire. Là où il y a nature - dans les signes qui naissent spontanément à travers notre corps - il n'y a nulle ressemblance ; et là où il y a utilisation des ressemblances, c'est une fois établi l'accord volontaire entre les hommes. La nature juxtapose les différences et les lie de force ; la réflexion découvre les ressemblances, les analyse et les développe. Le premier temps permet l'artifice, mais avec un matériel imposé d'une façon identique à tous les hommes ; le second exclut l'arbitraire mais ouvre à l'analyse des voies qui ne seront pas exactement superposables chez tous les hommes et dans tous les peuples. La loi de nature, c'est la différence des mots et des choses - le partage vertical entre le langage et ce qu'au-dessous de lui il est chargé de désigner ; la règle des conventions, c'est la ressemblance des mots entre eux, le grand réseau horizontal qui forme les mots les uns à partir des autres et les propage à l'infini.

On comprend alors pourquoi la théorie des racines ne contredit en aucune manière l'analyse du langage d'action, mais vient très exactement se loger en elle. Les racines, ce sont des mots rudimentaires qu'on trouve, identiques, dans un grand nombre de langues - dans toutes peut-être ; elles ont été imposées par la nature comme cris involontaires et utilisées spontanément par le langage d'action. C'est là que les hommes sont allés les chercher pour les faire figurer dans leurs langues conventionnelles. Et si, tous les peuples, dans tous les climats, ont choisi, parmi le matériau du langage d'action, ces sonorités élémentaires, c'est qu'ils y découvraient mais d'une manière seconda et réfléchie, une ressemblance avec l'objet qu'ils désignaient, ou la possibilité de l'appliquer à un objet analogue. La ressemblance de la racine à ce qu'elle nomme ne prend sa valeur de signe verbal que par la convention qui a uni les hommes et réglé en une langue leur langage d'action. C'est ainsi que, da l'intérieur de la représentation, les signes rejoignent la nature même de ce qu'ils désignent, et que s'impose, de façon identique, à toutes les langues, le trésor primitif des vocables.

Les racines peuvent se former de plusieurs façons. Par l'onomatopée, bien sûr, qui n'est pas expression spontanée, mais articulation volontaire d'un signe ressemblant: «faire avec sa voix le même bruit que fait l'objet qu'on veut nommer 1». Par l'utilisation d'une ressemblance éprouvée dans les sensations: «l'impression de la couleur rouge, qui est vive, rapide, dure à la vue, sera très bien rendue par le son R qui fait une impression analogue sur l'ouïe 2». En imposant aux organes de la voix des mouvements analogues à ceux qu'on a le dessein de signifier: «de sorte que le son qui résulte de la forme et du mouvement naturel de l'organe mis en cet état devient le nom de l'objet» : la gorge racle pour désigner le frottement d'un corps contre un autre, elle se creuse intérieurement pour indiquer une surface concave 3. Enfin en utilisant pour désigner un organe les sons qu'il produit naturellement: l'articulation ghen a donné son nom à la gorge d'où elle provient, et on se sert des dentales (d et t) pour désigner les dents 4. Avec ces articulations conventionnelles de la ressemblance, chaque langue peut se donner son jeu de racines primitives. Jeu restreint, puisqu'elles sont presque toutes monosyllabiques et qu'elles existent en très petit nombre - deux cents pour la langue hébraïque selon les estimations de Bergier 5; encore plus restreint si l'on songe qu'elles sont (à cause de ces rapports de ressemblance qu'elles instituent) communes à la plupart des langues: de Brosses pense que, pour tous les dialectes d'Europa et d'Orient, elles ne remplissant pas à elles toutes «une page de papier de lettres». Mais c'est à partir d'elles que chaque langue en sa particularité vient à se former: «leur développement est prodigieux. Telle une graine d'orme produit un grand arbre qui poussant de nouveaux jets de chaque racine produit à la longue une véritable forêt 1».

Le langage peut se déployer maintenant dans sa généalogie. C'est elle que de Brosses voulait étaler dans un espace de filiations continues qu'il appelait l'«Archéologue universel 2». En Haut de cet espace, on écrirait les racines - bien peu nombreuses qu'utilisent les langues d'Europe et d'Orient ; au-dessous de chacune on placerait les mots plus compliqués qui en dérivent mais en prenant soin de mettre d'abord ceux qui en sont les plus proches, et de suivre un ordre assez serré pour qu'il y ait entre les mots successifs la plus petite distance possible. On constituerait ainsi des séries parfaites et exhaustives, des chaînes absolument continues où les ruptures, si elles existaient, indiqueraient incidemment la place d'un mot, d'un dialecte ou d'une langue aujourd'hui disparus 3. Cette grande nappe sans couture une fois constituée, on aurait un espace à deux dimensions qu'on pourrait parcourir en abscisses ou en ordonnées: à la verticale on aurait la filiation complète de chaque racine, à l'horizontale les mots qui sont utilisés par une langue donnée ; plus on s'éloignerait des racines primitives, plus compliquées, et, sains doute, plus récentes seraient les langues définies par une ligne transversale, mais en même temps, plus les mots auraient d'efficacité et de finesse pour l'analyse des représentations. Ainsi l'espace historique et le quadrillage de la pensée seraient exactement superposés.

Cette recherche des racines peut bien apparaître comme un retour à l'histoire et à la théorie des langues-mères que le classicisme, un instant, avant paru tenir en suspens. En réalité, l'analyse des racines ne replace pas le langage dans une histoire qui serait comme son milieu de naissance et de transformation. Elle fait plutôt de l'histoire le parcours, par étapes successives, du découpage simultané de la représentation et des mots. Le langage, à l'époque classique, ce n'est pas un fragment d'histoire qui autorise à tel ou tel moment un mode défini de pensée et de réflexion ; c'est un espace d'analyse sur lequel le temps et le savoir des hommes déroulent leur parcours. Et que le langage ne soit pas devenu - ou redevenu - , par la théorie des racines, un être historique, on en trouverait bien aisément la preuve dans la manière dont, au XVIIIe siècle, on a recherché les étymologies. On ne prenait pas comme fil directeur l'étude des transformations matérielles du mot, mais la constance des significations.

Cette recherche avait deux aspects: définition de la racine, isolement des désinences et des préfixes. Définir la racine, c'est faire une étymologie. Art qui a ses règles codifiées 1; il faut dépouiller le mot de toutes les traces qu'ont pu déposer sur lui les combinaisons et les flexions ; arriver à un élément monosyllabique ; suivre cet élément dans tout le passé de la langue, à travers les anciennes «chartes et glossaires» ; remonter à d'autres langues plus primitives. Et tout au long de cette filière il faut bien admettre que le monosyllabe se transforme: toutes les voyelles peuvent se substituer les unes aux autres dans l'histoire d'une racine, car les voyelles, c'est la voix elle-même, qui est sans discontinuité ni rupture ; les consonnes en revancha se modifient selon des voies privilégiées: gutturales, linguales, palatales, dentales, labiales, nasales forment des familles de consonnes homophones à l'intérieur desquelles se font, de préférence mais sans aucune obligation, les changements de prononciation 2. La seule constante ineffaçable qui assure la continuité de la racine tout au long de son histoire, c'est l'unité de sens: la plage représentative qui persiste indéfiniment. C'est que «rien peut-être ne peut borner les inductions et tout peut leur servir de fondement depuis la ressemblance totale jusqu'aux ressemblances les plus légères» : le sens des mots est «la lumière la plus sûre qu'on puisse consulter 3».

VI. LA Dérivation

Comment se fait-il que les mots qui, en leur essence première sont noms et désignations et qui s'articulent comme s'analyse la représentation elle-même, puissent s'éloigner irrésistiblement de leur signification d'origine, acquérir un sens voisin, ou plus large, ou plus limité ? Changer non seulement de forme, mais d'extension ? Acquérir de nouvelles sonorités, et aussi de nouveaux contenus, si bien qu'à partir d'un équipement probablement identique de racines, les diverses langues ont formé des sonorités différentes, et en outre des mots dont le sens ne se recouvre pas ?

Les modifications de forme sont sans règle, à peu près indéfinies, et jamais stables. Toutes leurs causes sont externes: facilité de prononciation, modes, habitudes, climat - le froid favorise «le sifflement

labial», la chaleur «les aspirations gutturales 1». En revanche, les altérations de sens, puisqu'elles sont limitées au point d'autoriser une science étymologique, sinon absolument certaine, du moins «probable» 2 - obéissent à des principes qu'on peut assigner. Ces principes qui fomentent l'histoire intérieure des langues sont tous d'ordre spatial. Les uns concernent la ressemblance visible ou le voisinage des choses entre elles ; les autres concernent le lieu où se déposent le langage et la forme selon laquelle il se conserve. Les figures et l'écriture.

On connaît deux grands types d'écriture: celle qui retrace le sens des mots ; celle qui analyse et restitue les sons. Entre elles, il y a un partage rigoureux, soit qu'on admette que la seconde a pris chez certains peuples la relève da la première à la suite d'un véritable «coup de génie 3», soit qu'on admette, tant elles sont différentes l'une de l'autre, qu'elles sont apparues à peu près simultanément, la première chez les peuples dessinateurs, la seconde chez les peuples chanteurs 4. Représenter graphiquement la sens des mots, c'est à l'origine faire le dessin exact de la chose qu'il désigne: à vrai dire, c'est à peine une écriture, tout au plus une reproduction picturale grâce à quoi on ne peut guère transcrire que les récits les plus concrets. Selon Warburton, les Mexicains ne connaissaient guère que ce procédé 5. L'écriture véritable a commencé lorsqu'on s'est mis à représenter non plus la chose elle-même, mais un des éléments qui la constituent, ou bien une des circonstances habituelles qui la marquent, ou bien encore une autre chose à quoi elle ressemble. De là trois techniques: l'écriture curiologique des Egyptiens, la plus grossière, qui utilise «la principale circonstance d'un sujet pour tenir lieu de tout» (un arc pour une bataille, une échelle pour le siège des cités) ; puis les hiéroglyphes «tropiques» un peu plus perfectionnés qui utilisent une circonstance remarquable (puisque Dieu est tout-puissant, il sait tout et il peut surveiller les hommes: on le représentera par un oeil) ; enfin l'écriture symbolique qui se sert de ressemblances plus ou moins cachées (le soleil qui se lève est figuré par la tête d'un crocodile dont les yeux ronds affleurent juste à la surface de l'eau) 1. On reconnaît là les trois grandes figures de la rhétorique: synecdoque, métonymie, catachrèse. Et c'est en suivant la nervure qu'elles prescrivent que ces langages doublés d'une écriture symbolique vont pouvoir évoluer. Ils se chargent peu à peu de pouvoirs poétiques ; les premières nominations deviennent le point de départ de longues métaphores: celles-ci se compliquent progressivement et sont bientôt si loin de leur point d'origine qu'il devient difficile de le retrouver. Ainsi naissent les superstitions qui laissent croire que le soleil est un crocodile ou Dieu un grand oeil qui surveille le monde ; ainsi naissent également les savoirs ésotériques chez ceux (les prêtres) qui se transmettent de génération en génération des métaphores ; ainsi naissent les allégories du discours (si fréquentes dans les littératures les plus archaïques), et aussi cette illusion que le savoir consiste à connaître les ressemblances.

Mais l'histoire du langage doté d'une écriture figurée est vite arrêtée. C'est qu'il n'est guère possible d'y accomplir des progrès. Les signes ne se multiplient pas avec l'analyse méticuleuse des représentations, mais avec les analogies les plus lointaines: de sorte que c'est l'imagination des peuples qui est favorisée plus que leur réflexion. La crédulité, non la science. De plus la connaissance nécessite deux apprentissages: celui des mots d'abord (comme pour tous les langages), celui des sigles ensuite qui n'ont pas de rapport avec la prononciation des mots ; une vie humaine n'est pas trop longue pour cette double éducation ; et si on a eu, de surcroît, le loisir de faire quelque découverte, on ne dispose pas de signes pour la transmettre. Inversement, un signe transmis, puisqu'il n'entretient pas de rapport intrinsèque avec le mot qu'il figure, demeure toujours douteux: d'âge en âge on ne peut jamais être sûr que le même son habite la même figure. Les nouveautés, sont donc impossibles et les traditions compromises. Si bien que le seul souci des savants est de garder «un respect superstitieux» pour les lumières reçues des ancêtres, et pour les institutions qui en gardent l'héritage: «ils sentent que tout changement dans les moeurs en apporte dans la langue et que tout changement dans la langue confond et anéantit toute leur science 1». Quand un peuple ne possède qu'une écriture figurée, sa politique doit exclure l'histoire, ou du moins toute histoire qui ne serait pas pure et simple conservation. C'est là, dans ce rapport de l'espace au langage, que se situe, selon Volney 2, l'essentielle différence entre l'Orient et l'Occident. Comme si la disposition spatiale du langage prescrivait la loi du temps ; comme si leur langue ne venait pas aux hommes à travers l'histoire, mais qu'inversement ils n'accédaient à l'histoire qu'à travers le système de leurs signes. C'est dans ce noeud de la représentation, des mots, et de l'espace (les mots représentant l'espace de la représentation, et se représentant à leur tour dans le temps) que se forme, silencieusement, le destin des peuples.

Avec l'écriture alphabétique, en effet, l'histoire des hommes change entièrement. Ils transcrivent dans l'espace non pas leurs idées mais les sons, et de ceux-ci ils extraient les éléments communs pour former un petit nombre de signes uniques dont la combinaison permettra de former toutes les syllabes et tous les mots possibles. Alors que l'écriture symbolique, en voulant spatialiser les représentations elles-mêmes, suit la loi confuse des similitudes, et fait glisser le langage hors des formes de la pensée réfléchie, l'écriture alphabétique, en renonçant à dessiner la représentation, transpose dans l'analyse des sons les règles qui valent pour la raison elle-même. Si bien que les lettres ont beau ne pas représenter des idées, elles se combinent entre elles comme les idées, et les idées se nuouent et se dénouent comme les lettres de l'alphabet 3. La rupture du parallélisme exact entre représentation et graphisme permet de loger la totalité du langage, même écrit, dans le domaine général de l'analyse, et d'appuyer l'un sur l'autre le progrès de l'écriture et celui de la pensée 4. Les mêmes signes graphiques pourront décomposer tous les mots nouveaux, et transmettre, sans crainte d'oubli, chaque découverte, dès qu'elle

aura été faite ; on pourra se servir du même alphabet pour transcrire différentes langues, et faire passer ainsi à un peuple les idées d'un autre. L'apprentissage de cet alphabet étant très facile à cause du tout petit nombre de ses éléments, chacun pourra consacrer à la réflexion et à l'analyse des idées le temps que les autres peuples gaspillent à apprendre los lettres. Et c'est ainsi qu'à l'intérieur du langage, très exactement en cette pliure des mots où l'analyse et l'espace se rejoignent, naît la possibilité première mais indéfinie du progrès. En sa racine, le progrès, tel qu'il est défini au XVIIIe siècle, n'est pas un mouvement intérieur à l'histoire, il est le résultat d'un rapport fondamental de l'espace et du langage: «Les signes arbitraires du langage et de l'écriture, donnent aux hommes le moyen de s'assurer la possession de leurs idées et de les communiquer aux autres ainsi qu'un héritage toujours augmenté des découvertes de chaque siècle ; et le genre humain considéré depuis son origine paraît aux yeux d'un philosophe un tout immense qui lui-même a, comme chaque individu, son enfance et ses progrès 1.» Le langage donne à la perpétuelle rupture du temps la continuité de l'espace, et c'est dans la mesure où il analyse, articule et découpe la représentation, qu'il a le pouvoir de lier à travers le temps la connaissance des choses. Avec le langage, la monotonie confuse de l'espace se fragmente, tandis que s'unifie la diversité des successions.

Il reste cependant un dernier problème. Car l'écriture est bien le support et le gardien toujours éveillé de ces analyses progressivement plus fines. Elle n'en est pas le principe. Ni le mouvement premier. Celui-ci, c'est un glissement commun à l'attention, aux signes et aux mots. Dans une représentation, l'esprit peut s'attacher, et attacher un signe verbal, à un élément qui en fait partie, à une circonstance qui l'accompagne, à une autre chose, absente, qui lui est semblable et revient à causa d'elle à la mémoire 2. C'est bien ainsi que le langage s'est développé et, petit à petit, a poursuivi sa dérive à partir des désignations premières. A l'origine, tout avait un nom - nom propre ou singulier. Puis le nom s'est attaché à un seul élément de cotte chose, et s'est appliqué à tous les autres individus qui le contenaient également: ce n'est plus tel chêne qu'on a nommé arbre, mais tout ce qui contenait au moins tronc et branches. Le nom s'est aussi attaché à une circonstance marquante: la nuit a désigné non pas la fin de ce jour-ci, mais la tranche d'obscurité qui sépare tous les couchers de soleil de toutes les aurores. Il s'est attaché enfin à des analogies: on a appelé feuille tout ce qui était mince et lisse comme une feuille d'arbre 3. L'analyse progressive et l'articulation plus poussée du langage qui permettent de donner un seul nom à plusieurs choses se sont faites en suivant le fil de ces figures fondamentales que la rhétorique connaît bien: synecdoque, métonymie et catachrèse (ou métaphore si l'analogie est moins immédiatement sensible). C'est qu'elles ne sont point l'effet d'un raffinement de style ; elles trahissent, au contraire, la mobilité propre à tout langage dès qu'il est spontané: «il se fait plus de figures un jour de marché à la Halle qu'il ne s'en fait en plusieurs jours d'assemblées académiques 1». Il est bien

probable que cette mobilité était même beaucoup plus grande à l'origine que maintenant: de nos jours, l'analyse est si fine, le quadrillage si serré, les rapports de coordination et de subordination si bien établis, que les mots n'ont guère l'occasion de bouger de leur place. Mais aux commencements de l'humanité, quand les mots étaient rares, que les représentations étaient encore confuses et mal analysées, que les passions les modifiaient ou les fondaient ensemble, les mots avaient un grand pouvoir de déplacement. On peut même dire que les mots ont été figurés avant d'être propres: c'est-à-dire qu'ils avaient à peine leur statut de noms singuliers qu'ils s'étaient déjà répandus sur les représentations par la force d'une rhétorique spontanée. Comme le dit Rousseau, on a sans doute parlé de géants avant de désigner des hommes 2. On a d'abord désigné les bateaux par leurs voiles, et l'âme, la «Psyché», reçut primitivement la figure d'un papillon 3.

Si bien qu'au fond du langage parlé comme de l'écriture, ce qu'on découvre, c'est l'espace rhétorique des mots: cette liberté du signe de venir se poser, selon l'analyse de la représentation, sur un élément interne, sur un point de son voisinage, sur une figure analogue. Et si les langues ont la diversité que nous constatons, si à partir de désignations primitives, qui ont sans doute été communes à cause de l'universalité de la nature humaine, elles n'ont cessé de se déployer selon des formes différentes, si elles ont eu chacune leur histoire, leurs modes, leurs habitudes, leurs oublis, c'est parce que les mots ont leur lieu, non dans le temps, mais dans un espace où ils peuvent trouver leur site originaire, se déplacer, se retourner sur eux-mêmes, et déployer lentement toute une courbe: un espace tropologique. Et on rejoint ainsi cela même qui avait servi de point de départ à la réflexion sur le langage. Parmi tous les signes, un langage avait la propriété d'être successif: non parce qu'il aurait appartenu lui-même à une chronologie, mais parce qu'il étalait en sonorités successives le simultané de la représentation. Mais cette succession qui analyse, et fait apparaître les uns après les autres des éléments discontinus, parcourt l'espace que la représentation offre au regard de l'esprit. Si bien que le langage ne fait que mettre dans un ordre linéaire les dispersions représentées. La proposition déroule et fait entendre la figure que la rhétorique rend sensible au regard. Sans cet espace tropologique, le langage ne serait pas formé de tous ces noms communs qui permettent d'établir un rapport d'attribution. Et sans cette analyse des mots, les figures seraient restées muettes, instantanées et, aperçues dans l'incandescence de l'instant, elles seraient tombées aussitôt dans une nuit où il n'y a même pas de temps.

Depuis la théorie de la proposition jusqu'à celle de la dérivation, toute la réflexion classique du langage - tout ce qui s'est appelé la «grammaire générale» n'est que le commentaire serré de cette simple phrase: «le langage analyse». C'est là qu'a basculé, au XVIIe siècle, toute l'expérience occidentale du langage, - elle qui avait toujours cru jusqu'alors que le langage parlait.

VII. Le quadrilatère du langage

Quelques remarques pour terminer. Les quatre théories de la proposition, de l'articulation, de la désignation et da la dérivation - forment comme les segments d'un quadrilatère. Elles s'opposent deux à deux et deux à deux sa prêtent appui. L'articulation, c'est ce qui donne contenu à la pure forme verbale, vide encore, de la proposition ; elle la remplit, mais s'oppose à elle comme une nomination qui différencie les choses s'opposa à l'attribution qui les relie. La théorie de la désignation manifeste le point d'attache de toutes les formes nominales que l'articulation découpe ; mais elle s'oppose à celle-ci, comme la désignation instantanée, gestuelle, perpendiculaire s'oppose au découpage des généralités. La théorie de la dérivation montre le mouvement continu des mots à partir de leur origine, mais le glissement à la surface de la représentation s'oppose au lien unique et stable qui attache une racine à une représentation. Enfin la dérivation fait retour à la proposition, puisque sans elle la désignation demeurerait repliée sur soi et ne pourrait pas acquérir cette généralité qui autorise un lien d'attribution ; pourtant la dérivation se fait selon une figure spatiale, alors que la proposition se déroula selon un ordre successif.

Il faut noter qu'entre les sommets opposés de ce rectangle
il existe comme des rapports diagonaux. D'abord entre articulation et dérivation: s'il peut y avoir un langage articulé, avec des mots qui se juxtaposent, oui s'emboîtent, ou s'ordonnent les uns aux autres, c'est dans la mesure où, à partir de leur valeur d'origine et de l'acte simple de désignation qui les a fondés, les mots n'ont cessé de dériver, acquérant une extension variable ; de là un axe qui traverse tout le quadrilatère du langage ; c'est le long de cette ligne que se fixe l'état d'une langue: ses capacités d'articulation sont prescrites par le point de dérivation auquel elle est parvenue ; là se définissent à la fois sa posture historique et son pouvoir de discrimination. L'autre diagonale va de la proposition à l'origine, c'est-à-dire de l'affirmation enveloppée en tout acte de juger à la désignation impliquée par tout l'acte de nommer ; c'est le long de cet axe que s'établit le rapport des mots à ce qu'ils représentent: il apparaît là que les mots ne disent jamais que l'être de la représentation, mais qu'ils nomment toujours quelque chose de représenté. La première diagonale marque le progrès du langage dans son pouvoir de spécification ; la seconde, l'enroulement indéfini du langage et de la représentation - le dédoublement qui fait que le signe verbal représente toujours une représentation. Sur cette dernière ligne, le mot fonctionna comme substitut (avec son pouvoir de représenter) ; sur la première, comme élément (avec son pouvoir de composer et da décomposer).

Au point de croisement de ces deux diagonales, au centre du quadrilatère, là où le dédoublement de la représentation se découvre comme analyse, et où le substitut a pouvoir de répartir, là où se logent par

conséquent la possibilité et le principe d'une taxinomie générale de la représentation, il y a le nom. Nommer, c'est, tout à la fois, donner la représentation verbale d'une représentation, et la placer dans un tableau général. Toute la théorie classique du langage s'organise autour de cet être privilégié et central. En lui se croisent toutes les fonctions du langage, puisque c'est par lui que les représentations peuvent venir figurer dans une proposition. C'est donc par lui aussi que le discours s'articule sur la connaissance. Bien entendu, seul le jugement peut être vrai ou faux. Mais si tous les noms étaient exacts, si l'analyse sur laquelle ils reposent avait été parfaitement réfléchie, si la langue était «bien faite», il n'y aurait aucune difficulté à prononcer des jugements vrais, et l'erreur, dans le cas où elle se produirait, serait aussi facile à déceler et aussi évidente que dans un calcul algébrique. Mais l'imperfection de l'analyse, et tous les glissements de la dérivation, ont imposé des noms à des analyses, à des abstractions ou à des combinaisons illégitimes. Ce qui serait sans inconvénient (comme de prêter un nom aux monstres de la fable) si le mot ne se donnait comme représentation d'une représentation: si bien qu'on ne peut penser un mot - aussi abstrait, général et vide qu'il soit - sans affirmer la possibilité de ce qu'il représente. C'est pourquoi, au milieu du quadrilatère du langage, le nom apparaît à la fois comme le point vers lequel convergent toutes les structures de la langue (il est sa figure la plus intime, la mieux protégée, le pur résultat intérieur de toutes ses conventions, de toutes ses règles, de toute son histoire), et comme le point à partir duquel tout le langage peut entrer dans un rapport à la vérité d'où il sera jugé.

Là se noue toute l'expérience classique du langage: le caractère réversible de l'analyse grammaticale qui est d'un seul tenant, science et prescription, étude des mots et règle pour les bâtir, les utiliser, les réformer dans leur fonction représentative ; le nominalisme fondamental de la philosophie depuis Hobbes jusqu'à l'Idéologie, nominalisme qui n'est pas séparable d'une critique du langage et de toute cette méfiance à l'égard des mots généraux et abstraits qu'on trouve chez Malebranche, chez Berkeley, chez Condillac et chez Hume ; la grande utopie d'un langage parfaitement transparent où les choses elles-mêmes seraient nommées sans brouillage, soit par un système totalement arbitraire, mais exactement réfléchi (langue artificielle), soit par un langage si naturel qu'il traduirait la pensée comme le visage quand il exprime une passion (c'est de ce langage fait de signes immédiats que Rousseau a rêvé au premier de ces Dialogues). On peut dire que c'est le Nom qui organise tout le discours classique ; parler ou écrire, ce n'est pas dire les choses ou s'exprimer, ce n'est pas jouer avec le langage, c'est s'acheminer vers l'acte souverain de nomination, aller, à travers le langage, jusque vers le lieu où les choses et les mots se nouent en leur essence commune, et qui permet de leur donner un nom. Mais ce nom, une fois énoncés tout le langage qui a conduit jusqu'à lui ou qu'on a traversé pour l'atteindre, se résorbe en lui et s'efface. De sorte qu'en son essence profonde le discours classique tend toujours à cette

limite ; mais il ne subsiste que de la reculer. Il chemine dans le suspens sans cesse maintenu du Nom. C'est pourquoi, dans sa possibilité même, il y est lié à la rhétorique, c'est-à-dire à tout cet espace qui entoure le nom, le fait osciller autour de ce qu'il représente, laisse apparaître les éléments ou le voisinage ou les analogues de ce qu'il nomme. Les figures que traverse le discours assurent le retard du nom qui vient au dernier moment les combler et les abolir. Le nom, c'est le terme du discours.

Et peut-être toute la littérature classique se loge-t-elle en cet espace, dans ce mouvement pour atteindre un nom toujours redoutable parce qu'il tue, en l'épuisant, la possibilité de parler. C'est ce mouvement qui a emporté l'expérience du langage depuis l'aveu si retenu de la Princesse de Clèves jusqu'à l'immédiate violence de Juliette. Ici, la nomination se donne enfin dans sa nudité la plus simple, et les figures de la rhétorique, qui jusqu'alors la tenaient en suspens, basculent et deviennent les figures indéfinies du désir que les mêmes noms toujours répétés s'épuisent à parcourir sans qu'il leur soit jamais donné d'en atteindre la limite.

Toute la littérature classique sa loge dans le mouvement qui va de la figure du nom au nom lui-même, passant de la tâche de nommer encore la même chose par de nouvelles figures (c'est la préciosité) à celle de nommer par des mots enfin justes, ce qui ne l'a jamais été ou est demeuré en sommeil dans les plis de mots lointains: tels ces secrets de l'âme, ces impressions nées à la limite des choses et du corps pour lesquels le langage de la Cinquième Promenade s'est rend spontanément limpide. Le romantisme croira avoir rompu avec l'âge précédent par ce qu'il aura appris à nommer les choses par leur nom. A dira vrai tout le classicisme y tendait: Hugo accomplit la promesse de Voiture. Mais du fait même, le nom cesse d'être la récompense du langage ; il en devient l'énigmatique matière. Le seul moment - intolérable et longtemps enfoui dans le secret - où le nom fut à la fois accomplissement et substance du langage, promesse et matière brute, ce fut lorsque, avec Sade, il fut traversé dans toute son étendue par le désir, dont il était le lien d'apparition, l'assouvissement et l'indéfini recommencement. De là le lait que l'oeuvre de Sade joue dans notre culture le rôle d'un incessant murmure primordial. Avec cette violence du nom enfin prononcé pour lui-même, le langage émerge dans sa brutalité de chose ; les autres «parties de l'oraison» prennent à leur tour leur autonomie, elles échappent à la souveraineté du nom, cessent de former autour de lui une ronde accessoire d'ornements. Et puisqu'il n'y a plus de beauté singulière à «retenir» le langage autour et du bord du nom, à lui faire montrer ce qu'il ne dit pas, il y aura un discours non discursif dont le rôle sera de manifester le langage en son être brut. Cet être propre du langage, c'est ce que le XIXe siècle appellera le Verbe (par opposition au «verbe» des classiques dont la fonction est d'épingler, discrètement mais continûment, le langage à l'être de la représentation). Et le discours qui détient cet être et la libère pour lui-même, c'est la littérature.

Autour de ce privilège classique du nom, les segments théoriques (proposition, articulation, désignation et dérivation) définissent la bordure de ce qui fut alors l'expérience du langage. En les analysant pas à pas, il ne s'agissait point de faire une histoire des conceptions grammaticales du XVIIe et du XVIIIe siècle, ni d'établir le profil général de ce que les hommes avaient pu penser à propos du langage. Il s'agissait de déterminer à quelles conditions le langage pouvait devenir objet d'un savoir et entre quelles limites se déployait ce domaine épistémologique. Non pas calculer le dénominateur commun des opinions, mais définir à partir de quoi il était possible qu'il eût des opinions - telles ou telles - sur le langage. C'est pourquoi ce rectangle dessine une périphérie plus qu'une figure intérieure, et il montre comment le langage s'enchevêtre avec ce qui lui est extérieur et indispensable. On a vu qu'il n'y avait langage que par la vertu de la proposition: sans la présence, au moins implicite, du verbe être et du rapport d'attribution qu'il autorise, ce n'est pas à du langage qu'on aurait affaire, mais à des signes comme les autres. La forme propositionnelle pose comme condition du langage l'affirmation d'un rapport d'identité ou de différence: on ne parle que dans la mesure où ce rapport est possible. Mais les trois autres segments théoriques enveloppent une tout autre exigence: pour qu'il y ait dérivation des mots à partir de leur origine, pour qu'il y ait déjà appartenance originaire d'une racine à sa signification, pour qu'il y ait enfin un découpage articulé des représentations, il faut qu'il y ait, dès l'expérience la plus immédiate, une rumeur analogique des choses, des ressemblances qui se donnent d'entrée de jeu. Si tout était absolue diversité, la pensée serait vouée à la singularité, et comme la statue de Condillac avant qu'elle ait commencé à se souvenir et à comparer, elle serait vouée à la dispersion absolue et à l'absolue monotonie. Il n'y aurait ni mémoire ni imagination possible, ni réflexion, par conséquent. Et il serait impossible de comparer les choses entre elles, d'en définir les traits identiques, et de fonder un nom commun. Il n'y aurait pas de langage. Si le langage existe, c'est qu'au-dessous des identités et des différences, il y a le fond des continuités, des ressemblances, des répétitions, des entrecroisements naturels. La ressemblance, qui est exclue du savoir depuis le début du XVIIe siècle, constitue toujours le bord extérieur du langage: l'anneau qui entoure le domaine de ce qu'on peut analyser, mettre en ordre et connaître. C'est la murmura que le discours dissipe, mais sans lequel il ne pourrait parler.

On peut saisir maintenant quelle est l'unité solide et resserrée du langage dans l'expérience classique. C'est lui qui par le jeu d'une désignation articulée fait entrer la ressemblance dans le rapport propositionnel. C'est-à-dire dans un système d'identités et de différences, tel qu'il est fondé par le verbe être et manifesté par le réseau des noms. La tâche fondamentale du «discours» classique, c'est d'attribuer un nom aux choses, et en ce nom de nommer leur être. Pendant deux siècles, le discours occidental fut le lieu de l'ontologie. Quand il nommait l'être de toute représentation en général, il était philosophie: théorie de la connaissance et analyse des idées. Quand il attribuait à chaque chose

représentée le nom qui convenait et que, sur tout le champ de la représentation, il disposait le réseau d'une langue bien faite, il était science - nomenclature et taxinomie.

CHAPITRE V

CLASSER

I. CE QUE DISENT LES HISTORIENS

Les histoires des idées ou des sciences - elles ne sont désignées ici que sous leur profil moyen - font crédit au XVIIe siècle, et au XVIIIe surtout, d'une curiosité nouvelle: celle qui leur fit, sinon découvrir, du moins donner une ampleur et une précision jusque-là insoupçonnées aux sciences de la vie. A ce phénomène, on prête traditionnellement un certain nombre de causes et plusieurs manifestations essentielles.

Du côté des origines ou des motifs, on place les privilèges nouveaux de l'observation: les pouvoirs qui lui seraient attribués depuis Bacon, et les perfectionnements techniques que lui aurait apportés l'invention du microscope. On y range également le prestige alors récent des sciences physiques, qui fournissaient un modèle de rationalité ; puisqu'on avait pu, par l'expérimentation et la théorie, analyser les lois du mouvement ou celles de la réflexion du rayon lumineux, n'était-il pas normal de chercher, par des expériences, des observations ou des calculs, les lois qui pourraient organiser le domaine plus complexe, mais voisin, des êtres vivants? Le mécanisme cartésien, qui fut par la suite un obstacle, aurait été d'abord comme l'instrument d'un transfert, et il aurait conduit, un peu malgré lui, de la rationalité mécanique à la découverte de cette autre rationalité qui est celle du vivant. Du côté des causes encore, les historiens des idées mettent, un peu pêle-mêle, des attentions diverses: intérêt économique pour l'agriculture ; la Physiocratie en fut un témoignage, mais aussi les premiers efforts d'une agronomie ; à mi-chemin de l'économie et de la théorie, curiosité pour les plantes et les animaux exotiques, qu'on essaie d'acclimater, et dont les grands voyages d'enquête ou d'exploration - celui de Tournefort au Moyen-Orient, celui d'Adanson au Sénégal - rapportent descriptions, gravures et spécimens ; et puis surtout la valorisation éthique de la nature, avec tout ce mouvement, ambigu en son principe, par lequel on «investit» - qu'on soit aristocrate ou bourgeois - argent et sentiment dans une terre que longtemps les époques précédentes avaient délaissée. Au coeur du XVIIIe siècle, Rousseau herborise.

Au registre des manifestations, les historiens marquent ensuite les formes variées qu'ont prises ces sciences nouvelles de la vie, et l'«esprit», comme on dit, qui les a dirigées. Elles auraient été mécanistes d'abord, sous l'influence de Descartes, et jusqu'à la fin du XVIIe siècle ; les premiers efforts d'une chimie à peine esquissée les auraient alors marquées, mais tout au long du XVIIIe siècle, les thèmes vitalistes auraient pris ou repris leur privilège pour se formuler enfin dans une doctrine unitaire - ce «vitalisme» que sous des formes un peu différentes Bordeu et Barthez professent à Montpellier, Blumenbach en Allemagne, Diderot puis Bichat à Paris. Sous ces différents régimes théoriques, des questions, presque toujours les mêmes, auraient été posées, recevant chaque fois des solutions différentes: possibilité de classer les vivants, - les uns, comme Linné, tenant que toute la nature peut entrer dans une taxinomie ; les autres, comme Buffon, qu'elle est trop diverse et trop riche pour s'ajuster à un cadre aussi rigide ; processus de la génération, avec ceux, plus mécanistes, qui sont partisans de la préformation, et les autres qui croient à un développement spécifique des germes ; analyse des fonctionnements (la circulation après Harvey, la sensation, la motricité et, vers la fin du siècle, la respiration).

A travers ces problèmes et les discussions qu'ils font naître, c'est un jeu pour les historiens de reconstituer les grands débats dont il est dit qu'ils ont partagé l'opinion et les passions des hommes, leur raisonnement aussi. On croit ainsi retrouver trace d'un conflit majeur entre une théologie qui loge, sous chaque forme et dans tous les mouvements, la providence de Dieu, la simplicité, le mystère et la sollicitude de ses voies, et une science qui cherche déjà à définir l'autonomie de la nature. On retrouve aussi la contradiction entre une science trop attachée à la vieille préséance de l'astronomie, de la mécanique et de l'optique, et une autre qui soupçonne déjà ce qu'il peut y avoir d'irréductible et de spécifique dans les domaines de la vie. Enfin les historiens voient se dessiner, comme sous leurs regards, l'opposition entre ceux qui croient à l'immobilité de la nature - à la manière de Tournefort et de Linné surtout - et ceux qui, avec Bonnet, Benoît de Maillet et Diderot, pressentent déjà la grande puissance créatrice de la vie, son inépuisable pouvoir de transformation, sa plasticité et cette dérive par laquelle elle enveloppe toutes ses productions, nous-mêmes compris, dans un temps dont nul n'est maître. Bien avant Darwin et bien avant Lamarck, le grand débat de l'évolutionnisme aurait été ouvert par le Telliamed, la Palingénésie et le Rêve de d'Alembert. Le mécanisme et la théologie, appuyés l'un sur l'autre ou se contestant sans cesse, maintiendraient l'âge classique au plus près de son origine - du côté de Descartes et de Malebranche ; en face, l'irréligion, et toute une intuition confuse de la vie, à leur tour en conflit (comme chez Bonnet) ou en complicité (comme chez Diderot) l'attireraient vers son plus proche avenir: vers ce XIXe siècle dont on suppose qu'il a donné aux tentatives, encore obscures et enchaînées du XVIIIe, leur accomplissement positif et rationnel en une science de la vie qui n'a pas

eu besoin de sacrifier la rationalité pour maintenir au plus vif de sa conscience la spécificité du vivant, et cette chaleur un peu souterraine qui circule entre lui - objet de notre connaissance - et nous autres qui sommes là pour le connaître.
Inutile de revenir sur les présupposés d'une telle méthode. Qu'il suffise d'en montrer ici les conséquences: la difficulté à saisir le réseau qui peut relier les unes aux autres des recherches aussi diverses que les tentatives de taxinomie et les observations microscopiques ; la nécessité d'enregistrer comme faits d'observation les conflits entre les fixistes et ceux qui ne le sont pas, ou entre les méthodistes et les partisans du système; l'obligation de partager le savoir en deux trames qui s'enchevêtrent bien qu'elles soient étrangères l'une à l autre: la première étant définie par ce qu'on savait déjà et par ailleurs (l'héritage aristotélicien ou scolastique, le poids du cartésianisme, le prestige de Newton), la seconde par ce qu'on ne savait pas encore (l'évolution, la spécificité de la vie, la notion d'organisme) ; et surtout l'application de catégories qui sont rigoureusement anachroniques par rapport à ce savoir. De toutes la plus importante, c'est évidemment celle de vie. On veut faire des histoires de la biologie au XVIIIe siècle ; mais on ne se rend pas compte que la biologie n'existait pas et que la découpe du savoir, qui nous est familière depuis plus de cent cinquante ans, ne peut pas valoir pour une période antérieure. Et que si la biologie était inconnue, il y avait à cela une raison bien simple: c'est que la vie elle-même n'existait pas. Il existait seulement des êtres vivants, et qui apparaissaient à travers une grille du savoir constituée par l'histoire naturelle.

II. L'HISTOIRE NATURELLE

Comment l'âge classique a-t-il pu définir ce domaine de l' «histoire naturelle», dont l'évidence maintenant et l'unité même nous paraissent si lointaines et comme déjà brouillées?
Quel est ce champ où la nature est apparue assez rapprochée d'elle-même pour que les individus qu'elle enveloppe puissent être classés et assez éloignée d'elle-même pour qu'ils doivent l'être par l'analyse et la réflexion?
On a l'impression - et on le dit bien souvent - que l'histoire de la nature a dû apparaître sur la retombée du mécanisme cartésien. Quand il se fut révélé finalement impossible de faire entrer le monde entier dans les lois du mouvement rectiligne, quand la complexité du végétal et de l'animal eurent assez résisté aux formes simples de la substance étendue, alors il a bien fallu que la nature se manifeste en sa richesse étrange ; et la minutieuse observation des êtres vivants serait née sur cette plage d'où le cartésianisme à peine venait de se retirer. Malheureusement, les choses ne se passent pas avec cette simplicité. Il se peut bien - et encore ce serait à examiner - qu'une science naisse d'une autre ; mais

jamais une science ne peut naître de l'absence d'une autre, ni de l'échec, ni même de l'obstacle rencontré par une autre. En fait la possibilité de l'histoire naturelle, avec Ray Jonston, Christophe Knaut, est contemporaine du cartésianisme et non de son échec. La même épistémè a autorisé et la mécanique depuis Descartes jusqu'à d'Alembert et l'histoire naturelle de Tournefort à Daubenton.

Pour que l'histoire naturelle apparaisse, il n'a pas fallu que la nature s'épaississe, et s'obscurcisse, et multiplie ses mécanismes jusqu'à acquérir le poids opaque d'une histoire qu'on peut seulement retracer et décrire, sans pouvoir la mesurer, la calculer, ni l'expliquer ; il a fallu, - et c'est tout le contraire - que l'Histoire devienne Naturelle. Ce qui existait au XVIe siècle, et jusqu'au milieu du XVIIe, c'était des histoires: Belon avait écrit une Histoire de la nature des Oiseaux ; Duret, une Histoire admirable des Plantes ; Aldrovandi, une Histoire des Serpents et des Dragons. En 1657, Jonston publie une Histoire naturelle des Quadrupèdes. Bien sûr cette date de naissance n'est pas rigoureuse 1 ; elle n'est là que pour symboliser un repère, et signaler, de loin l'énigme apparente d'un événement. Cet événement, c'est la soudaine décantation, dans le domaine de l'Historia, de deux ordres, désormais différents, de connaissance. Jusqu'à Aldrovandi l'Histoire, c'était le tissu inextricable, et parfaitement unitaire, de ce qu'on voit des choses et de tous les signes qui ont été découverts en elles ou déposés sur elles: faire l'histoire d'une plante ou d'un animal, c'était tout autant dire quels sont ses éléments ou ses organes, que les ressemblances qu'on peut lui trouver, les vertus qu'on lui prête, les légendes et les histoires auxquelles il a été mêlé, les blasons où il figure, les médicaments qu'on fabrique avec sa substance, les aliments qu'il fournit, ce que les anciens en rapportent, ce que les voyageurs peuvent en dire. L'histoire d'un être vivant, c'était cet être même, à l'intérieur de tout le réseau sémantique qui le reliait au monde. Le partage, pour nous évident, entre ce que nous voyons, ce que les autres ont observé et transmis, ce que d'autres enfin imaginent ou croient naïvement, la grande tripartition, si simple en apparence, et tellement immédiate, de l'Observation, du Document et de la Fable, n'existait pas. Et ce n'est pas parce que la science hésitait entre une vocation rationnelle et tout un poids de tradition naïve, mais pour une raison bien plus précise, et bien plus contraignante: c'est que les signes faisaient partie des choses tandis qu'au XVIIe siècle, ils deviennent des modes de la représentation.

Quand Jonston écrit son Histoire naturelle des Quadrupèdes, en sait-il plus qu'Aldrovandi, un demi-siècle plus tôt ? Pas beaucoup, affirment les historiens. Mais là n'est pas la question, ou si on veut la poser en ces termes, il faut répondre que Jonston en sait beaucoup moins qu'Aldrovandi. Celui-ci, à propos de tout animal étudié, déployait, et au même niveau, la description de son anatomie, et les manières de le capturer ; son utilisation allégorique et son mode de génération ; son habitat et les palais de ses légendes ; sa nourriture et la meilleure façon de le mettre en sauce. Jonston subdivise son chapitre du cheval en douze rubriques: nom, parties anatomiques, habitation, âges, génération, voix,

mouvements, sympathie et antipathie, utilisations, usages médicinaux 1. Rien de tout cela ne manquait chez Aldrovandi, mais il y avait beaucoup plus. Et la différence essentielle réside dans ce manque. Toute la sémantique animale est tombée, comme une partie morte et inutile. Les mots qui étaient entrelacés à la bête ont été dénoués et soustraits: et l'être vif, en son anatomie, en sa forme, en ses mœurs, en sa naissance et en sa mort, apparaît comme à nu. L'histoire naturelle trouve son lieu dans cette distance maintenant ouverte entre les choses et les mots - distance silencieuse, pure de toute sédimentation verbale et pourtant articulée selon les éléments de la représentation, ceux-là même qui pourront de plein droit être nommés. Les choses abordent jusqu'aux rives du discours parce qu'elles apparaissent au creux de la représentation. Ce n'est donc pas au moment où on renonce à calculer qu'on se met enfin à observer. La constitution de l'histoire naturelle, avec le climat empirique où elle se développe, il ne faut pas y voir l'expérience forçant, bon gré, mal gré, l'accès d'une connaissance qui guettait ailleurs la vérité de la nature ; l'histoire naturelle - et c'est pourquoi elle est apparue précisément à ce moment-là _, c'est l'espace ouvert dans la représentation par une analyse qui anticipe sur la possibilité de nommer ; c'est la possibilité de voir ce qu'on pourra dire, mais qu'on ne pourrait pas dire par la suite ni voir à distance si les choses et les mots, distincts les uns des autres, ne communiquaient d'entrée de jeu en une représentation. L'ordre descriptif que Linné, bien après Jonston, proposera à l'histoire naturelle, est très caractéristique. Selon lui, tout chapitre concernant un animal quelconque doit suivre la démarche suivante: nom, théorie, genre, espèce, attributs, usage et, pour terminer, Litteraria. Tout le langage déposé par le temps sur les choses est repoussé à la dernière limite, comme un supplément où le discours se raconterait lui-même et rapporterait les découvertes, les traditions, les croyances, les figures poétiques. Avant ce langage du langage, c'est la chose elle-même qui apparaît dans ses caractères propres mais à l'intérieur de cette réalité qui a été, d'entrée de jeu découpée par le nom. L'instauration à l'âge classique d'une science naturelle n'est pas l'effet direct ou indirect du transfert d'une rationalité formée ailleurs (à propos de la géométrie ou de la mécanique). Elle est une formation distincte, ayant son archéologie propre, bien que liée (mais sur le mode de la corrélation et de la simultanéité) à la théorie générale des signes et au projet de mathesis universelle.

Le vieux mot d'histoire change alors de valeur, et peut-être retrouve-t-il une de ses significations archaïques. En tout cas, s'il est vrai que l'historien, dans la pensée grecque, a bien été celui qui voit et qui raconte à partir de son regard, il n'en a pas toujours été ainsi dans notre culture. C'est même assez tard, au seuil de l'âge classique, qu'il a pris ou repris ce rôle. Jusqu'au milieu du XVIIe siècle, l'historien avait pour tâche d'établir le grand recueil des documents et des signes, - de tout ce qui, à travers le monde, pouvait former comme une marque. C'était lui qui était chargé de redonner langage à tous les mots enfouis. Son existence ne se définissait pas tant par le regard que par la redite, par une

parole seconde qui prononçait à nouveau tant de paroles assourdies. L'âge classique donne à l'histoire un tout autre sens: celui de poser pour la première fois un regard minutieux sur les choses elles-mêmes, et de transcrire ensuite ce qu'il recueille dans des mots lisses, neutralisés et fidèles. On comprend que, dans cette «purification», la première forme d'histoire qui se soit constituée ait été l'histoire de la nature. Car elle n'a besoin pour se bâtir que de mots appliqués sans intermédiaire aux choses mêmes. Les documents de cette histoire neuve ne sont pas d'autres mots, des textes ou des archives, mais des espaces clairs où les choses se juxtaposent: des herbiers, des collections, des jardins ; le lieu de cette histoire, c'est un rectangle intemporel, où, dépouillés de tout commentaire, de tout langage d'alentour, les êtres se présentent les uns à côté des autres, avec leurs surfaces visibles, rapprochés selon leurs traits communs, et par là déjà virtuellement analysés, et porteurs de leur seul nom. On dit souvent que la constitution des jardins botaniques et des collections zoologiques traduisait une nouvelle curiosité pour les plantes et les bêtes exotiques. En fait, depuis bien longtemps déjà, celles-ci avaient sollicité l'intérêt. Ce qui a changé, c'est l'espace où on peut les voir et d'où on peut les décrire. A la Renaissance, l'étrangeté animale était un spectacle ; elle figurait dans des fêtes, dans des joutes, dans des combats fictifs ou réels, dans des reconstitutions légendaires, où le bestiaire déroulait ses fables sans âge. Le cabinet d'histoire naturelle et le jardin, tels qu'on les aménage à l'époque classique, substituent au défilé circulaire de la «montre» l'étalement des choses en «tableau». Ce qui s'est glissé entre ces théâtres et ce catalogue, ce n'est pas le désir de savoir, mais une nouvelle façon de nouer les choses à la fois au regard et au discours. Une nouvelle manière de faire l'histoire.

Et on sait l'importance méthodologique qu'ont prise ces espaces et ces distributions «naturelles» pour le classement, à la fin du XVIIIe siècle, des mots, des langues, des racines, des documents, des archives, bref pour la constitution de tout un milieu d'histoire (au sens maintenant familier du mot) où le XIXe siècle retrouvera, après ce pur tableau des choses, la possibilité renouvelée de parler sur des mots. Et d'en parler non plus dans le style du commentaire, mais sur un mode qu'on estimera aussi positif, aussi objectif que celui de l'histoire naturelle.

La conservation de plus en plus complète de l'écrit, l'instauration d'archives, leur classement, la réorganisation des bibliothèques, l'établissement de catalogues, de répertoires, d'inventaires représentent, à la fin de l'âge classique, plus qu'une sensibilité nouvelle au temps, à son passé, à l'épaisseur de l'histoire, une manière d'introduire dans le langage déjà déposé et dans les traces qu'il a laissées un ordre qui est du même type que celui qu'on établit entre les vivants. Et c'est dans ce temps classé, dans ce devenir quadrillé et spatialisé que les historiens du XIXe siècle entreprendront d'écrire une histoire enfin «vraie» - c'est-à-dire libérée de la rationalité classique, de son ordonnance et de sa théodicée, une histoire restituée à la violence irruptive du temps.

III. LA STRUCTURE

Ainsi disposée et entendue, l'histoire naturelle a pour condition de possibilité l'appartenance commune des choses et du langage à la représentation ; mais elle n'existe comme tâche que dans la mesure où choses et langage se trouvent séparés. Elle devra donc réduire cette distance pour amener le langage au plus près du regard et les choses regardées au plus près des mots. L'histoire naturelle, ce n'est rien d'autre que la nomination du visible. De là son apparente simplicité, et cette allure qui de loin paraît naïve tant elle est simple et imposée par l'évidence des choses. On a l'impression qu'avec Tournefort, avec Linné ou Buffon, on s'est enfin mis à dire ce qui de tout temps avait été visible, mais était demeuré muet devant une sorte de distraction invincible des regards. En fait, ce n'est pas une inattention millénaire qui s'est soudain dissipée, mais un champ nouveau de visibilité qui s'est constitué dans toute son épaisseur.

L'histoire naturelle n'est pas devenue possible parce qu'on a regardé mieux et de plus près. Au sens strict, on peut dire que l'âge classique s'est ingénié, sinon à voir le moins possible, du moins à restreindre volontairement le champ de son expérience. L'observation, à partir du XVIIe siècle, est une connaissance sensible assortie de conditions systématiquement négatives. Exclusion, bien sûr, du ouï-dire ; mais exclusion aussi du goût et de la saveur, parce qu'avec leur incertitude, avec leur variabilité, ils ne permettent pas une analyse en éléments distincts qui soit universellement acceptable. Limitation très étroite du toucher à la désignation de quelques oppositions assez évidentes (comme celles du lisse et du rugueux) ; privilège presque exclusif de la vue, qui est le sens de l'évidence et de l'étendue, et par conséquent d'une analyse partes extra partes admise par tout le monde: l'aveugle du XVIIIe siècle peut bien être géomètre, il ne sera pas naturaliste 1. Et encore, tout n'est-il pas utilisable dans ce qui s'offre au regard: les couleurs, en particulier, ne peuvent guère fonder de comparaisons utiles. Le champ de visibilité où l'observation va prendre ses pouvoirs n'est que le résidu de ces exclusions: une visibilité délivrée de toute autre charge sensible et passée de plus à la grisaille. Ce champ, beaucoup plus que l'accueil en fin attentif aux choses elles-mêmes, définit la condition de possibilité de l'histoire naturelle, et de l'apparition de ses objets filtrés : lignes, surfaces, formes, reliefs.

On dira peut-être que l'usage du microscope compense ces restrictions ; et que si l'expérience sensible se restreignait du côté de ses marges les plus douteuses, elle s'étendait vers les objets nouveaux d'une observation techniquement contrôlée. En fait, c'est le même ensemble de conditions négatives qui a limité le domaine de l'expérience et rendu possible l'utilisation des instruments d'optique. Pour entreprendre de mieux observer à travers une lentille, il faut renoncer à connaître par les autres sens ou

par le ouï-dire. Un changement d'échelle au niveau du regard doit avoir plus de valeur que les corrélations entre les divers témoignages que peuvent apporter les impressions, les lectures ou les leçons. Si l'emboîtement indéfini du visible dans sa propre étendue s'offre mieux au regard par le microscope, il n'en est pas affranchi. Et la meilleure preuve en est sans doute que les instruments d'optique ont surtout été utilisés pour résoudre les problèmes de la génération: c'est-à-dire pour découvrir comment les formes, les dispositions, les proportions caractéristiques des individus adultes et de leur espèce peuvent se transmettre à travers les âges, en conservant leur rigoureuse identité. Le microscope n'a pas été appelé pour dépasser les limites du domaine fondamental de visibilité, mais pour résoudre un des problèmes qu'il posait, - le maintien au fil des générations des formes visibles. L'usage du microscope s'est fondé sur un rapport non instrumental entre les choses et les yeux. Rapport qui définit l'histoire naturelle. Linné, ne disait-il pas que les Naturalia, par opposition aux Caelestia et aux Elementa, étaient destinés à s'offrir directement aux sens 1? Et Tournefort pensait que pour connaître les plantes, «plutôt que de scruter chacune de leurs variations avec un scrupule religieux», il valait mieux les analyser «telles qu'elles tombent sous les yeux 2».

Observer, c'est donc se contenter de voir. De voir systématiquement peu de choses. De voir ce qui, dans la richesse un peu confuse de la représentation, peut s'analyser, être reconnu par tous, et recevoir ainsi un nom que chacun pourra entendre: «Toutes les similitudes obscures, dit Linné, ne sont introduites qu'à la honte de l'art 3». Déployées elles-mêmes, évidées de toutes ressemblances, nettoyées même de leurs couleurs, les représentations visuelles vont enfin donner à l'histoire naturelle ce qui constitue son objet propre: cela même qu'elle fera passer dans cette langue bien faite qu'elle entend bâtir. Cet objet, c'est l'étendue dont sont constitués les êtres de la nature, - étendue qui peut être affectée de quatre variables. Et de quatre variables seulement: forme des éléments, quantité de ces éléments, manière dont ils se distribuent dans l'espace les uns par rapport aux autres, grandeur relative de chacun. Comme le disait Linné, dans un texte capital, «toute note doit être tirée du nombre, de la figure, de la proportion, de la situation 4». Par exemple, quand on étudiera les organes sexuels de la plante, il sera suffisant, mais indispensable de dénombrer étamines et pistil (ou éventuellement de constater leur absence), de définir la forme qu'ils affectent, selon quelle figure géométrique ils sont répartis dans la fleur (cercle, hexagone, triangle), quelle est leur taille par rapport aux autres organes. Ces quatre variables, qu'on peut appliquer de la même manière aux cinq parties de la plante - racines, tiges, feuilles, fleurs, fruits - spécifient assez l'étendue qui s'offre à la représentation pour qu'on puisse l'articuler en une description acceptable pour tous: devant le même individu, chacun pourra faire la même description ; et inversement, à partir d'une telle description, chacun pourra reconnaître les

individus qui y correspondent. En cette articulation fondamentale du visible, le premier affrontement du langage et des choses pourra s'établir d'une manière qui exclut toute incertitude.

Chaque partie, visiblement distincte, d'une plante ou d'un animal est donc descriptible dans la mesure où elle peut prendre quatre séries de valeurs. Ces quatre valeurs qui affectent un organe ou élément quelconque et le déterminent, c'est ce que les Botanistes appellent sa structure. «Par la structure des parties des plantes, on entend la composition et l'assemblage des pièces qui en forme le corps 1». Elle permet aussitôt de décrire ce qu'on voit, et de deux manières qui ne sont ni contradictoires ni exclusives. Le nombre et la grandeur peuvent toujours être assignés par un compte ou par une mesure ; on peut donc les exprimer en termes quantitatifs. En revanche, les formes et les dispositions doivent être décrites par d'autres procédés: soit par l'identification à des formes géométriques, soit par des analogies qui toutes doivent être «de la plus grande évidence 2». C'est ainsi qu'on peut décrire certaines formes assez complexes à partir de leur très visible ressemblance avec le corps humain, qui sert comme de réserve aux modèles de la visibilité, et fait spontanément charnière entre ce qu'on peut voir et ce qu'on peut dire 3.

La structure, en limitant et en filtrant le visible, lui permet de se transcrire dans le langage. Par elle, la visibilité de l'animal ou de la plante passe tout entière dans le discours qui la recueille. Et peut-être, à la limite, lui arrive-t-il de se restituer elle-même au regard à travers les mots, comme dans ces calligrammes botaniques dont rêvait Linné 4. Il voulait que l'ordre de la description, sa répartition en paragraphes, et jusqu'à ses modules typographiques reproduisent la figure de la plante elle-même. Que le texte, dans ses variables de forme, de disposition et de quantité, ait une structure végétale. «Il est beau de suivre la nature: de passer de la Racine aux Tiges, aux Pétioles, aux Feuilles, aux Pédoncules, aux Fleurs». Il faudrait qu'on sépare la description en autant d'alinéas qu'il existe de parties dans la plante, qu'on imprime en gros caractères ce qui concerne les parties principales, en petites lettres, l'analyse des «parties de parties». On ajoutera ce que par ailleurs on connaît de la plante, à la manière d'un dessinateur qui complète son esquisse par des jeux d'ombre et de lumière: «l'Adombration contiendra exactement toute l'histoire de la plante comme ses noms, sa structure, son ensemble extérieur, sa nature, son usage». Transposée dans le langage, la plante vient s'y graver, et, sous les yeux du lecteur, elle recompose sa pure forme. Le livre devient l'herbier des structures. Et qu'on ne dise pas que c'est là rêverie d'un systématicien qui ne représente pas l'histoire naturelle en toute son extension. Chez Buffon, qui fut adversaire constant de Linné, la même structure existe, et elle joue le même rôle : «La méthode d'inspection se portera sur la forme, sur la grandeur, sur les différentes parties, sur leur nombre, sur leur position, sur la substance même de la chose 1». Buffon et Linné

posent la même grille ; leur regard occupe sur les choses la même surface de contact ; les mêmes cases noires ménagent l'invisible ; les mêmes plages, claires et distinctes, s'offrent aux mots.

Par la structure, ce que la représentation donne confusément et dans la forme de la simultanéité, se trouve analysé et offert par là au déroulement linéaire du langage. La description, en effet, est à l'objet qu'on regarde ce que la proposition est à la représentation qu'elle exprime: sa mise en série, éléments après éléments. Mais on se souvient que le langage sous sa forme empirique impliquait une théorie de la proposition et une autre de l'articulation. En elle-même, la proposition demeurait vide ; quant à l'articulation, elle ne formait véritablement discours qu'à la condition d'être liée par la fonction apparente ou secrète du verbe être. L'histoire naturelle est une science, c'est-à-dire une langue, mais fondée et bien faite: son déroulement propositionnel est de plein droit une articulation ; la mise en série linéaire des éléments découpe la représentation sur un mode qui est évident et universel. Alors qu'une même représentation peut donner lieu à un nombre considérable de propositions, car les noms qui la remplissent l'articulent sur des modes différents, un seul et même animal, une seule et même plante, seront décrits de la même façon, dans la mesure où de la représentation au langage règne la structure. La théorie de la structure qui parcourt, dans toute son étendue, l'histoire naturelle à l'âge classique, superpose, dans une seule et même fonction, les rôles que jouent dans le langage la proposition et l'articulation.

Et c'est par là qu'elle lie la possibilité d'une histoire naturelle à la mathesis. Elle ramène, en effet, tout le champ du visible à un système de variables, dont toutes les valeurs peuvent être assignées, sinon par une quantité, du moins par une description parfaitement claire et toujours finie. On peut donc, entre les êtres naturels, établir le système des identités et l'ordre des différences. Adanson estimait qu'un jour on pourrait traiter la Botanique comme une science rigoureusement mathématique, et qu'il serait loisible d'y poser des problèmes comme on fait en algèbre ou en géométrie: «trouver le point le plus sensible qui établit la ligne de séparation ou de discussion entre la famille des scabieuses et celle du chèvrefeuilles» ; ou encore trouver un genre de plantes connu (naturel ou artificiel, n'importe) qui tient le juste milieu entre la famille des Apocins et celle des Bourraches 1. La grande prolifération des êtres à la surface du globe peut entrer, par la vertu de la structure, à la fois dans la succession d'un langage descriptif, et dans le champ d'une mathesis qui serait science générale de l'ordre. Et ce rapport constitutif, si complexe, s'instaure dans la simplicité apparente d'un visible décrit.

Tout ceci est d'une grande importance pour la définition de l'histoire naturelle dans son objet. Celui-ci est donné par des surfaces et des lignes, non par des fonctionnements ou d'invisibles tissus. La plante et l'animal se voient moins en leur unité organique que par la découpe visible de leurs organes. Ils sont pattes et sabots, fleurs et fruits, avant d'être respiration ou liquides internes. L'histoire naturelle

parcourt un espace de variables visibles, simultanées, concomitantes, sans rapport interne de subordination ou d'organisation. L'anatomie, au XVIIe et au XVIIIe siècle, a perdu le rôle recteur qu'elle avait à la Renaissance et qu'elle retrouvera à l'époque de Cuvier ; ce n'est pas que la curiosité ait diminué entre-temps, ni le savoir régressé, mais la disposition fondamentale du visible et de l'énonçable ne passe plus par l'épaisseur du corps. De là la préséance épistémologique de la botanique: c'est que l'espace commun aux mots et aux choses constituait pour les plantes une grille beaucoup plus accueillante, beaucoup moins «noire» que pour les animaux ; dans la mesure où beaucoup d'organes constitutifs sont visibles sur la plante qui ne le sont pas chez les animaux, la connaissance taxinomique à partir de variables immédiatement perceptibles a été plus riche et plus cohérente dans l'ordre botanique que dans l'ordre zoologique. Il faut donc retourner ce qu'on dit d'ordinaire: ce n'est pas parce qu'au XVIIe et au XVIIIe siècle on s'est intéressé à la botanique, qu'on a porté l'examen sur les méthodes de classification. Mais parce qu'on ne pouvait savoir et dire que dans un espace taxinomique de visibilité, la connaissance des plantes devait bien l'emporter sur celle des animaux.

Jardins botaniques et cabinets d'histoire naturelle étaient, au niveau des institutions, les corrélatifs nécessaires de ce découpage. Et leur importance, pour la culture classique, ne tient pas essentiellement à ce qu'ils permettent de voir, mais à ce qu'ils cachent et à ce que, par cette oblitération, ils laissent surgir: ils dérobent l'anatomie et le fonctionnement, ils occultent l'organisme, pour susciter devant des yeux qui en attendent la vérité, le visible relief des formes, avec leurs éléments, leur mode de dispersion et leurs mesures. Ils sont le livre aménagé des structures, l'espace où se combinent les caractères, et où se déploient les classements. Un jour, à la fin du XVIIIe siècle, Cuvier fera main basse sur les bocaux du Muséum, il les cassera et disséquera toute la grande conserve classique de la visibilité animale. Ce geste iconoclaste, auquel Lamarck, jamais, ne se résoudra, ne traduit pas une curiosité nouvelle pour un secret qu'on n'aurait eu ni le souci, ni le courage, ni la possibilité de connaître. C'est, bien plus gravement, une mutation dans l'espace naturel de la culture occidentale: la fin de l'histoire, au sens de Tournefort, de Linné, de Buffon, d'Adanson, au sens également où Boissier de Sauvages l'entendait quand il opposait la connaissance historique du visible à celle philosophique de l'invisible, du caché et des causes 1 ; et ce sera aussi le début de ce qui permet, en substituant l'anatomie au classement, l'organisme à la structure, la subordination interne au caractère visible, la série au tableau, de précipiter dans le vieux monde plat, et gravé noir sur blanc, des animaux et des plantes toute une masse profonde de temps à laquelle on donnera le nom renouvelé d'histoire.

IV. LE CARACTÈRE

La structure, c'est cette désignation du visible qui, par une sorte de tri prélinguistique, lui permet de se transcrire dans le langage. Mais la description ainsi obtenue n'est rien de plus qu'une manière de nom propre: elle laisse à chaque être son individualité stricte et n'énonce ni le tableau auquel il appartient, ni le voisinage qui l'entoure, ni la place qu'il occupe. Elle est pure et simple désignation. Et pour que l'histoire naturelle devienne langage, il faut que la description devienne «nom commun». On a vu comment, dans le langage spontané, les premières désignations qui ne concernaient que des représentations singulières, après avoir pris leur origine dans le langage d'action et dans les racines primitives, avaient acquis peu à peu, par la force de la dérivation, des valeurs plus générales.
Mais l'histoire naturelle est une langue bien faite: elle ne doit pas accepter la contrainte de la dérivation et de sa figure ; elle ne doit prêter crédit à aucune étymologie 1. Il faut qu'elle réunisse en une seule et même opération ce que le langage de tous les jours tient séparé: elle doit à la fois désigner très précisément tous les êtres naturels, et les situer en même temps dans le système d'identités et de différences qui les rapproche et les distingue des autres. L'histoire naturelle doit assurer, d'un seul tenant, une désignation certaine et une dérivation maîtrisée. Et comme la théorie de la structure rabattait l'une sur l'autre l'articulation et la proposition, de la même façon, la théorie du caractère doit identifier les valeurs qui désignent et l'espace dans lequel elles dérivent. «Connaître les plantes, dit Tournefort, c'est savoir précisément les noms qu'on leur a donnés par rapport à la structure de quelques-unes de leurs parties... L'idée du caractère qui distingue essentiellement les plantes les unes des autres, doit être invariablement unie au nom de chaque plante 2».

L'établissement du caractère est à la fois aisé et difficile. Aisé, puisque l'histoire naturelle n'a pas à établir un système de noms à partir de représentations difficiles à analyser, mais à le fonder sur un langage qui s'est déjà déroulé dans la description. On nommera, non pas à partir de ce qu'on voit, mais à partir des éléments que la structure a déjà fait passer à l'intérieur du discours. Il s'agit de bâtir un langage second à partir de ce langage premier, mais certain et universel. Mais aussitôt apparaît une difficulté majeure. Pour établir les identités et les différences entre tous les êtres naturels, il faudrait tenir compte de chaque trait qui a pu être mentionné dans une description. Tâche infinie qui reculerait l'avènement de l'histoire naturelle dans un lointain inaccessible, s'il n'existait des techniques pour tourner la difficulté, et limiter le travail de comparaison. Ces techniques, on peut, à priori, constater qu'elles sont de deux types. Ou bien faire des comparaisons totales, mais à l'intérieur de groupes empiriquement constitués où le nombre des ressemblances est manifestement si élevé que l'énumération des différences ne sera pas longue à parachever ; et ainsi de proche en proche, l'établissement des identités et des distinctions pourra être assuré. Ou bien choisir un ensemble fini, et relativement limité, de traits dont on étudiera, chez tous les individus qui se présentent, les constances

et les variations. Ce dernier procédé, c'est ce qu'on a appelé le Système. L'autre, la Méthode. On les oppose, comme on oppose Linné à Buffon, à Andanson, à Antoine-Laurent de Jussieu. Comme on oppose une conception rigide et claire de la nature, à la perception fine et immédiate de ses parentés. Comme on oppose l'idée d'une nature immobile, à celle d'une continuité fourmillante des êtres qui communiquent entre eux, se confondent et peut être se transforment les uns dans les autres... Pourtant, l'essentiel n'est pas dans ce conflit des grandes intuitions de la nature. Il est plutôt dans le réseau de nécessité qui en ce point a rendu possible et indispensable le choix entre deux manières de constituer l'histoire naturelle comme une langue. Tout le reste n'est que conséquence logique et inévitable.

Le Système délimite, parmi les éléments que sa description juxtapose avec minutie, tels ou tels d'entre eux. Ils définissent la structure privilégiée et à vrai dire exclusive, à propos de laquelle on étudiera l'ensemble des identités ou des différences. Toute différence qui ne portera pas sur un de ces éléments sera réputée indifférente. Si, comme Linné, on choisit pour note caractéristique «toutes les parties différentes de la fructification 1», une différence de feuille, ou de tige ou de racine ou de pétiole, devra être systématiquement négligée. De même toute identité qui ne sera pas celle de l'un de ces éléments n'aura pas de valeur pour la définition du caractère. En revanche lorsque, chez deux individus, ces éléments sont semblables, ils reçoivent une dénomination commune. La structure choisie pour être le lieu des identités et des différences pertinentes, c'est ce qu'on appelle le caractère. Selon Linné, le caractère se composera de «la description la plus soignée de la fructification de la première espèce. Toutes les autres espèces du genre sont comparées à la première, en bannissant toutes les notes discordantes ; enfin, après ce travail, le caractère se produit 2».

Le système est arbitraire en son point de départ puisqu'il néglige, d'une façon concertée toute différence et toute identité qui ne porte pas sur la structure privilégiée. Mais rien n'empêche en droit qu'on puisse un jour, à travers cette technique, découvrir un système qui serait naturel ; à toutes les différences dans le caractère correspondraient les différences de même valeur dans la structure générale de la plante ; et inversement tous les individus ou toutes les espèces réunis sous un caractère commun auraient bien en chacune de leurs parties le même rapport de ressemblance. Mais on ne peut accéder au système naturel qu'après avoir établi avec certitude un système artificiel, au moins en certains domaines du monde végétal ou animal. C'est pourquoi Linné ne cherche pas dans l'immédiat à établir un système naturel «avant que soit parfaitement connu tout ce qui est pertinent 1» pour son système. Certes, la méthode naturelle constitue «le premier et le dernier vœu des botanistes», et tous ses «fragments doivent être recherchés avec le plus grand soin 2», comme Linné l'a fait lui-même dans ses Classes Plantarum ; mais à défaut de cette méthode naturelle encore à venir dans sa forme certaine et achevée, «les systèmes artificiels sont absolument nécessaires 3».

De plus le système est relatif: il peut fonctionner avec la précision qu'on désire. Si le caractère choisi est formé d'une structure large, avec un nombre de variables élevées, les différences apparaîtront très tôt, dès qu'on passe d' un individu à un autre, même s'il lui est tout à fait voisin: le caractère est alors tout proche de la pure et simple description 4. Si au contraire la structure privilégiée est étroite, et comporte peu de variables, les différences seront rares et les individus seront groupés en masses compactes. On choisira le caractère en fonction de la finesse du classement qu'on veut obtenir. Pour fonder les genres, Tournefort a choisi comme caractère la combinaison de la fleur et du fruit. Non pas comme Césalpin, parce que c'étaient les parties les plus utiles de la plante, mais parce qu'ils permettaient une combinatoire qui était numériquement satisfaisante: les éléments empruntés aux trois autres parties (racines, tiges et feuilles) étaient en effet ou trop nombreux si on les traitait ensemble ou trop peu nombreux si on les envisageait séparément 5. Linné a calculé que les 38 organes de la génération, comportant chacun les quatre variables du nombre, de la figure, de la situation et de la proposition, autorisaient 5776 configurations qui suffisent à définir les genres 6. Si on veut obtenir des groupes plus nombreux que les genres, il faut faire appel à des caractères plus restreints («caractères factices convenus entre les botanistes»), comme par exemple les seules étamines ou le seul pistil: on pourra ainsi distinguer les classes ou les ordres 1.
Ainsi le domaine entier du règne végétal ou animal pourra être quadrillé. Chaque groupe pourra recevoir un nom. Si bien qu'une espèce, sans avoir à être décrite, pourra être désignée avec la plus grande précision par les noms des différents ensembles dans lesquels elle est emboîtée. Son nom complet traverse tout le réseau des caractères qu'on établit jusqu'aux classes les plus élevées. Mais, comme le fait remarquer Linné, ce nom, pour la commodité, doit rester en partie «silencieux» (on ne nomme pas la classe et l'ordre), mais l'autre part doit être «sonore»: il faut nommer le genre, l'espèce, et la variété 2. La plante ainsi reconnue dans son caractère essentiel et désignée à partir de lui énoncera en même temps que ce qui la désigne précisément, la parenté qui la lie à celles qui lui ressemblent et appartiennent au même genre (donc à la même famille et au même ordre). Elle aura reçu à la fois son nom propre, et toute la série (manifeste ou cachée) des noms communs dans lesquels elle se loge. «Le nom générique est pour ainsi dire la monnaie de bon aloi de notre république botanique 3». L'histoire naturelle aura accompli sa tâche fondamentale qui est «la disposition et la dénomination 4».
La Méthode est une autre technique pour résoudre le même problème. Au lieu de découper dans la totalité décrite, les éléments - rares ou nombreux - qui serviront de caractères, la méthode consiste à les déduire progressivement. Déduire est ici à prendre au sens de soustraire. On part - c'est ce qu'a fait Adanson dans l'examen des plantes du Sénégal 5 - d'une espèce arbitrairement choisie ou donnée d'abord par le hasard de la rencontre. On la décrit entièrement selon toutes ses parties et en fixant

toutes les valeurs que les variables ont prises en elle. Travail qu'on recommence pour l'espèce suivante, elle aussi donnée par l'arbitraire de la représentation ; la description doit être aussi totale que la première fois, à ceci près cependant que rien de ce qui a été mentionné dans la description première ne doit être répété dans la seconde. Seules sont mentionnées les différences. Ainsi pour la troisième par rapport aux deux autres, et ceci indéfiniment. Si bien qu'au bout du compte tous les traits différents de tous les végétaux ont été mentionnés une fois, mais jamais plus d'une fois. Et en groupant autour des premières descriptions celles qui ont été faites par la suite et qui s'allègent à mesure qu'on progresse, on voit se dessiner à travers le chaos primitif le tableau général des parentés. Le caractère qui distingue chaque espèce ou chaque genre est le seul trait mentionné sur le fond des identités silencieuses. En fait une pareille technique serait sans doute la plus sûre, mais le nombre des espèces existantes est tel qu'il ne serait pas possible d'en venir à bout. Cependant l'examen des espèces rencontrées révèle l'existence de grandes «familles», c'est-à-dire de très larges groupes dans lesquels les espèces et les genres ont un nombre considérable d'identités. Et si considérable, qu'ils se signalent par des traits fort nombreux, même au regard le moins analytique ; la ressemblance entre toutes les espèces de Renoncules, ou celle entre toutes les espèces d'Aconit tombe immédiatement sous le sens. A ce point, il faut, pour que la tâche ne soit pas infinie, renverser la démarche. On admet les grandes familles qui sont évidement reconnues, et dont les premières descriptions ont, comme à l'aveugle, défini les grands traits. Ce sont ces traits communs qu'on établit maintenant d'une façon positive ; puis chaque fois qu'on rencontrera un genre ou une espèce qui en relève manifestement, il suffira d'indiquer par quelle différence ils se distinguent des autres qui leur servent comme d'un entourage naturel. La connaissance de chaque espèce pourra être acquise facilement à partir de cette caractérisation générale: «Nous diviserons chacun des trois règnes en plusieurs familles qui rassembleront tous les êtres qui ont entre eux des rapports frappants, nous passerons en revue tous les caractères généraux et particuliers aux êtres contenus dans ces familles» ; de cette manière «on pourra être assuré de rapporter tous ces êtres à leurs familles naturelles ; c'est ainsi qu'en commençant par la fouine et le loup, le chien et l'ours, on connaîtra suffisamment le lion, le tigre, l'hyène qui sont des animaux de la même famille 1».

On voit tout de suite ce qui oppose méthode et système. Il ne peut y avoir qu'une méthode ; on peut inventer et appliquer un nombre considérable de systèmes: Adanson en a défini soixante-cinq 2. Le système est arbitraire dans tout son déroulement, mais une fois que le système des variables - le caractère - a été défini au départ, il n'est plus possible de le modifier, d'y ajouter ou d'en retrancher même un élément. La méthode est imposée du dehors, par les ressemblances globales qui apparentent les choses ; elle transcrit immédiatement la perception dans le discours ; elle demeure, en son point de départ, au plus près de la description ; mais il lui est toujours possible d'apporter au caractère général

qu'elle a défini empiriquement les modifications qui s'imposent: un trait qu'on croyait essentiel à un groupe de plantes ou d'animaux peut très bien n'être qu'une particularité de quelques-uns si on en découvre qui, sans le posséder, appartiennent d'une manière évidente à la même famille ; la méthode doit toujours être prête à se rectifier elle-même. Comme le dit Adanson, le système est comme «la règle de fausse position dans le calcul»: il résulte d'une décision, mais il doit être absolument cohérent ; la méthode au contraire est «un arrangement quelconque d'objets ou de faits rapprochés par des convenances ou des ressemblances quelconques, que l'on exprime par une notion générale et applicable à tous ces objets, sans cependant regarder cette notion fondamentale ou ce principe comme absolu ni invariable, ni si général qu'il ne puisse souffrir d'exception... La méthode ne diffère du système que par l'idée que l'auteur attache à ses principes, en les regardant comme variables dans la méthode, et comme absolus dans le système [1]».

De plus, le système ne peut reconnaître entre les structures de l'animal ou du végétal que des rapports de coordination: puisque le caractère est choisi, non pas à raison de son importance fonctionnelle, mais à raison de son efficacité combinatoire, rien ne prouve que dans la hiérarchie intérieure de l'individu, telle forme de pistil, telle disposition des étamines entraîne telle structure: si le germe de l'Adoxa est entre le calice et la corolle, si dans l'arum, les étamines sont disposées entre les pistils, ce ne sont là ni plus ni moins que des «structures singulières [2]»: leur peu d'importance ne vient que de leur rareté, alors que l'égale division du calice et de la corolle n'a d'autre valeur que sa fréquence [3]. En revanche la méthode, parce qu'elle va des identités et des différences les plus générales à celles qui le sont moins, est susceptible de faire apparaître des rapports verticaux de subordination. Elle permet, en effet, de voir quels sont les caractères assez importants pour n'être jamais démentis dans une famille donnée. Par rapport au système, le renversement est très important: les caractères les plus essentiels permettent de distinguer les familles les plus larges et les plus visiblement distinctes, alors que pour Tournefort ou Linné, le caractère essentiel définissait le genre ; et il suffisait à la «convention» de naturalistes de choisir un caractère factice pour distinguer les classes ou les ordres. Dans la méthode, l'organisation générale et ses dépendances internes l'emportent sur la translation latérale d'un équipement constant de variables.

Malgré ces différences, système et méthode reposent sur le même socle épistémologique. On peut le définir d'un mot, en disant que dans le savoir classique, la connaissance des individus empiriques ne peut être acquise que sur le tableau continu, ordonné et universel de toutes les différences possibles. Au XVIe siècle, l'identité des plantes et des animaux était assurée par la marque positive (souvent visible mais cachée parfois) dont ils étaient porteurs: ce qui, par exemple, distinguait les diverses espèces d'oiseaux, ce n'étaient point les différences qui étaient entre elles, mais le fait que celle-ci

chassait la nuit, que celle-là vivait sur l'eau, que telle autre se nourrissait de chair vivante 1. Tout être portait une marque et l'espèce se mesurait à l'étendue d'un blason commun. Si bien que chaque espèce se signalait par elle-même, énonçait son individualité, indépendamment de toutes les autres: celles-ci auraient très bien pu ne pas exister, les critères de définition n'en auraient pas été modifiés pour les seules qui seraient demeurées visibles. Mais à partir du XVIIe siècle, il ne peut plus y avoir de signes que dans l'analyse des représentations selon les identités et les différences. C'est-à-dire que toute désignation doit se faire par un certain rapport à toutes les autres désignations possibles. Connaître ce qui appartient en propre à un individu, c'est avoir par devers soi le classement ou la possibilité de classer l'ensemble des autres. L'identité et ce qui la marque se définissent par le résidu des différences. Un animal ou une plante n'est pas ce qu'indique - ou trahit - le stigmate qu'on découvre imprimé en lui ; il est ce que ne sont pas les autres ; il n'existe en lui-même qu'à la limite de ce qui s'en distingue. Méthode et système ne sont que les deux manières de définir les identités par le réseau général des différences. Plus tard, à partir de Cuvier, l'identité des espèces se fixera aussi par un jeu de différences, mais celles-ci apparaîtront sur le fond des grandes unités organiques ayant leurs systèmes internes de dépendances (squelette, respiration, circulation): les invertébrés ne seront pas définis seulement par l'absence de vertèbres, mais par un certain mode de respiration, par l'existence d'un type de circulation et par toute une cohésion organique qui dessine une unité positive. Les lois internes de l'organisme deviendront, à la place des caractères différentiels, l'objet des sciences de la nature. La classification, comme problème fondamental et constitutif de l'histoire naturelle, s'est logée historiquement, et d'une façon nécessaire, entre une théorie de la marque et une théorie de l'organisme.

V. LE CONTINU ET LA CATASTROPHE

Au coeur de cette langue bien faite qu'est devenue l'histoire naturelle, un problème demeure. Il se pourrait après tout que la transformation de la structure en caractère ne soit jamais possible, et que le nom commun, jamais, ne puisse naître du nom propre. Qui peut garantir que les descriptions ne vont pas déployer des éléments si divers d'un individu au suivant ou d'une espèce à l'autre que toute tentative pour fonder un nom commun serait ruinée à l'avance ? Qui peut assurer que chaque structure n'est pas rigoureusement isolée de toute autre et qu'elle ne fonctionne pas comme une marque individuelle ? Pour que le caractère le plus simple puisse apparaître, il faut qu'un élément au moins de la structure d'abord envisagée se répète dans une autre. Car l'ordre général des différences qui permet d'établir la disposition des espèces implique un certain jeu de similitudes. Problème qui est isomorphe à celui qu'on a rencontré déjà à propos du langage 1: pour qu'un nom commun fût possible, il fallait qu'il y eût entre les choses cette ressemblance immédiate qui permettait aux éléments signifiants de

courir le long des représentations, de glisser à leur surface, de s'accrocher à leurs similitudes pour former finalement des désignations collectives. Mais pour dessiner cet espace rhétorique où les noms peu à peu prenaient leur valeur générale, il n'était pas besoin de déterminer le statut de cette ressemblance ni si elle était fondée en vérité ; il suffisait qu'elle prête assez de force à l'imagination. Cependant pour l'histoire naturelle, langue bien faite, ces analogies de l'imagination ne peuvent valoir comme des garanties ; et le doute radical que Hume faisait porter sur la nécessité de la répétition dans l'expérience, il faut bien que l'histoire naturelle, qui en est menacée au même titre que tout langage, trouve le moyen de le contourner. Il doit y avoir continuité dans la nature.

Cette exigence d'une nature continue n'a pas tout à fait la même forme dans les systèmes et dans les méthodes. Pour les systématiciens, la continuité n'est faite que de la juxtaposition sans faille des différentes régions que les caractères permettent de distinguer clairement ; il suffit d'une gradation ininterrompue des valeurs que peut prendre, dans le domaine entier des espèces, la structure choisie comme caractère ; à partir de ce principe, il apparaîtra que toutes ces valeurs seront occupées par des êtres réels, même si on ne les connaît pas encore. «Le système indique les plantes, même celles dont il n'a pas fait mention ; ce que ne peut jamais faire l'énumération d'un catalogue 1». Et sur cette continuité de juxtaposition, les catégories ne seront pas simplement des conventions arbitraires ; elles pourront correspondre (si elles sont établies comme il faut) à des régions qui existent distinctement sur cette nappe ininterrompue de la nature ; elles seront des plages plus vastes mais aussi réelles que les individus. C'est ainsi que le système sexuel a permis, selon Linné, de découvrir des genres indubitablement fondés : «Sache que ce n'est pas le caractère qui constitue le genre, mais le genre qui constitue le caractère, que le caractère découle du genre, non le genre du caractère 2». En revanche, dans les méthodes pour qui les ressemblances, sous leur forme massive et évidente, sont données d'abord, la continuité de la nature ne sera pas ce postulat purement négatif (pas d'espace blanc entre les catégories distinctes), mais une exigence positive: toute la nature forme une grande trame où les êtres se ressemblent de proche en proche, où les individus voisins sont infiniment semblables entre eux ; si bien que toute coupure qui n'indique pas l'infime différence de l'individu, mais des catégories plus larges, est toujours irréelle. Continuité de fusion où toute généralité est nominale. Nos idées générales, dit Buffon, «sont relatives à une échelle continue d'objets, de laquelle nous n'apercevons nettement que les milieux et dont les extrémités fuient et échappent toujours de plus en plus à nos considérations... Plus on augmentera le nombre des divisions des productions naturelles, plus on approchera du vrai, puisqu'il n'existe réellement dans la nature que des individus, et que les genres, les ordres, les classes n'existent que dans notre imagination 1». Et Bonnet disait dans le même sens qu' «il n'y a pas de sauts dans la nature: tout y est gradué, nuancé. Si entre deux êtres quelconques, il existait un vide, quelle

serait la raison du passage de l'un à l'autre ? Il n'est donc point d'être au-dessus et au-dessous duquel il n'y en ait qui s'en rapprochent par quelques caractères, et qui s'en éloignent par d'autres». On peut donc toujours découvrir des «productions moyennes», comme le polype entre le végétal et l'animal, l'écureuil volant entre l'oiseau et le quadrupède, le singe entre le quadrupède et l'homme. Par conséquent, nos distributions en espèces et en classes «sont purement nominales» ; elles ne représentent rien de plus que des «moyens relatifs à nos besoins et aux bornes de nos connaissances 2».

Au XVIIIe siècle, la continuité de la nature est exigée par toute histoire naturelle, c'est-à-dire par tout effort pour instaurer dans la nature un ordre et y découvrir des catégories générales, qu'elles soient réelles et prescrites par des distinctions manifestes, ou commodes et simplement découpées par notre imagination. Seul le continu peut garantir que la nature se répète et que la structure, par conséquent, peut devenir caractère. Mais aussitôt cette exigence se dédouble. Car s'il était donné à l'expérience, dans son mouvement ininterrompu, de parcourir exactement pas après pas le continu des individus, des variétés, des espèces, des genres, des classes, il ne serait pas besoin de constituer une science ; les désignations descriptives se généraliseraient de plein droit, et le langage des choses, par un mouvement spontané, se constituerait en discours scientifique. Les identités de la nature s'offriraient comme en toutes lettres à l'imagination et le glissement spontané des mots dans leur espace rhétorique reproduirait en lignes pleines l'identité des êtres dans leur généralité croissante. L'histoire naturelle deviendrait inutile, ou plutôt, elle serait déjà faite par le langage quotidien des hommes ; la grammaire générale serait en même temps la taxinomie universelle des êtres. Mais si une histoire naturelle, parfaitement distincte de l'analyse des mots, est indispensable, c'est que l'expérience ne nous livre pas, tel quel, le continu de la nature. Elle le donne à la fois déchiqueté - puisqu'il y a bien des lacunes dans la série des valeurs effectivement occupées par les variables (il y a des êtres possibles dont on constate la place mais qu'on n'a jamais eu l'occasion d'observer) - et brouillé, puisque l'espace réel, géographique et terrestre, où nous nous trouvons, nous montre les êtres enchevêtrés les uns avec les autres, dans un ordre qui, par rapport à la grande nappe des taxinomies, n'est rien de plus que hasard, désordre ou perturbation. Linné faisait remarquer qu'en associant sur les mêmes lieux le lerne (qui est un animal) et la conserve (qui est une algue), ou encore l'éponge, et le corail, la nature ne joint pas, comme le voudrait l'ordre des classifications, «les plantes les plus parfaites avec les animaux appelés très imparfaits, mais elle combine les animaux imparfaits avec les plantes imparfaites 1». Et Adanson constatait que la nature «est un mélange confus d'êtres que le hasard semble avoir rapprochés: ici l'or est mêlé avec un autre métal, avec une pierre, avec une terre ; là la violette croît à côté du chêne. Parmi ces plantes errent également le quadrupède, le reptile et l'insecte ; les poissons se confondent pour

ainsi dire avec l'élément aqueux dans lequel ils nagent et avec les plantes qui croissent au fond des eaux... Ce mélange est même si général et si multiplié qu'il paraît être une des lois de la nature 2».

Or cet enchevêtrement est le résultat d'une série chronologique d'événements. Ceux-ci ont leur point d'origine et leur premier lieu d'application, non pas dans les espèces vivantes elles-mêmes, mais dans l'espace où elles se logent. Ils se produisent dans le rapport de la Terre au Soleil, dans le régime des climats, dans les avatars de l'écorce terrestre ; ce qu'ils atteignent d'abord, ce sont les mers et les continents, c'est la surface du globe ; les vivants ne sont touchés que par contrecoup et d'une manière seconde: la chaleur les attire ou les chasse, les volcans les détruisent ; ils disparaissent avec les terres qui s'effondrent. Il se peut, par exemple comme le supposait Buffon 3, que la terre ait été incandescente à l'origine, avant de se refroidir peu à peu ; les animaux, habitués à vivre dans les températures les plus élevées, se sont regroupés dans la seule région aujourd'hui torride, tandis que les terres tempérées ou froides se peuplaient d'espèces qui n'avaient pas eu l'occasion d'apparaître jusqu'alors. Avec les révolutions dans l'histoire de la terre, l'espace taxinomique (où les voisinages sont de l'ordre du caractère et non du mode de vie) s'est trouvé réparti dans un espace concret qui le bouleversait. Bien plus: il a sans doute été morcelé, et beaucoup d'espèces, voisines de celles que nous connaissons ou intermédiaires entre des plages taxinomiques qui nous sont familières, ont dû disparaître, ne laissant derrière elles que des traces difficiles à déchiffrer. En tout cas, cette série historique d'événements s'ajoute à la nappe des êtres: elle ne lui appartient pas en propre ; elle se déroule dans l'espace réel du monde, non dans celui, analytique, des classifications ; ce qu'elle met en question, c'est le monde comme lieu des êtres, et non pas les êtres en tant qu'il sont la propriété d'être vivants. Une historicité, que symbolisent les récits bibliques, affecte directement notre système astronomique, indirectement le réseau taxinomique des espèces ; et outre la Genèse et le Déluge, il se pourrait bien que «notre globe ait subi d'autres révolutions qui ne nous ont pas été révélées. Il tient à tout le système astronomique et les liaisons qui unissent ce globe aux autres corps célestes et en particulier au Soleil et aux comètes peuvent avoir été la source de beaucoup de révolutions dont il ne reste aucune trace sensible pour nous et dont les habitants des mondes voisins ont eu peut-être quelques connaissances 1».

L'histoire naturelle suppose donc, pour pouvoir exister comme science deux ensembles: l'un d'entre eux est constitué par le réseau continu des êtres ; cette continuité peut prendre diverses formes spatiales; Charles Bonnet la pense tantôt sous la forme d'une grande échelle linéaire dont les extrémités sont l'une très simple, l'autre très compliquée, avec au centre une étroite région médiane, la seule qui nous soit dévoilée, tantôt sous la forme d'un tronc central dont partiraient d'un côté une branche (celle des coquillages avec les crabes et les écrevisses comme ramifications supplémentaires) et de l'autre la série des insectes sur quoi s'embranchent insectes et grenouilles 2 ; Buffon définit cette même

continuité «comme une large trame ou plutôt un faisceau qui d'intervalle en intervalle jette des branches de côté pour se réunir avec des faisceaux d'un autre ordre 3» ; Pallas songe à une figure polyédrique 4 ; J. Hermann voudrait constituer un modèle à trois dimensions, composé de fils qui partant tous d'un point commun, se séparent les uns des autres «se répandent par un très grand nombre de rameaux latéraux», puis se rassemblent de nouveau 5. De ces configurations spatiales qui décrivent chacune à sa manière la continuité taxinomique, se distingue la série des événements ; celle-ci est discontinue et différente en chacun de ses épisodes, mais son ensemble ne peut dessiner qu'une ligne simple qui est celle du temps (et qu'on peut concevoir comme droite, brisée ou circulaire). Sous sa forme concrète et dans l'épaisseur qui lui est propre, la nature se loge tout entière entre la nappe de la taxinomia et la ligne des révolutions. Les «tableaux» qu'elle forme sous les yeux des hommes et que le discours de la science est chargé de parcourir sont les fragments de la grande surface des espèces vivantes, tel qu'il est découpé, bouleversé et figé entre deux révoltes du temps.

On voit combien il est superficiel d'opposer, comme deux opinions différentes et affrontées dans leurs options fondamentales, un «fixisme» qui se contente de classer les êtres de la nature en un tableau permanent et une sorte d'«évolutionnisme» qui croirait à une histoire immémoriale de la nature et à une profonde poussée des êtres à travers sa continuité. La solidité sans lacunes d'un réseau des espèces et des genres et la série des événements qui l'ont brouillé font partie, et à un même niveau, du socle épistémologique à partir duquel un savoir comme l'histoire naturelle a été possible à l'âge classique. Ce ne sont pas deux manières de percevoir la nature radicalement opposées parce qu'engagées dans des choix philosophiques plus vieux et plus fondamentaux que toute science ; ce sont deux exigences simultanées dans le réseau archéologique qui définit à l'âge classique le savoir de la nature. Mais ces deux exigences sont complémentaires. Donc irréductibles. La série temporelle ne peut pas s'intégrer à la gradation des êtres. Les époques de la nature ne prescrivent pas le temps intérieur des êtres et de leur continuité ; elles dictent les intempéries qui n'ont cessé de les disperser, de les détruire, de les mêler, de les séparer, de les entrelacer. Il n'y a pas et il ne peut y avoir même le soupçon d'un évolutionnisme ou d'un transformisme dans la pensée classique ; car le temps n'est jamais conçu comme principe de développement pour les êtres vivants dans leur organisation interne ; il n'est perçu qu'à titre de révolution possible dans l'espace extérieur où ils vivent.

VI. MONSTRES ET FOSSILES

On objectera qu'il y eut, bien avant Lamarck, toute une pensée de type évolutionniste. Que son importance fut grande au milieu du XVIIIe siècle et jusqu'au coup d'arrêt qui fut marqué par Cuvier.

Que Bonnet, Maupertuis, Diderot, Robinet, Benoit de Maillet ont fort clairement articulé l'idée que les formes vivantes peuvent passer les unes dans les autres, que les espèces actuelles sont sans doute le résultat de transformations anciennes et que tout le monde vivant se dirige peut-être vers un point futur, si bien qu'on ne pourrait assurer d'aucune forme vivante qu'elle est définitivement acquise et stabilisée pour toujours. En fait, de telles analyses sont incompatibles avec ce que nous entendons aujourd'hui par la pensée de l'évolution. Elles ont en effet pour propos le tableau des identités et des différences à la série des événements successifs. Et pour penser l'unité de ce tableau et de cette série, elles n'ont à leur disposition que deux moyens.

L'un consiste à intégrer à la continuité des êtres et à leur distribution en tableau la série des successions. Tous les êtres que la taxinomie a disposés dans une simultanéité ininterrompue sont alors soumis au temps. Non pas en ce sens que la série temporelle ferait naître une multiplicité d'espèces qu'un regard horizontal pourrait ensuite disposer selon un quadrillage classificateur, mais en ce sens que tous les points de la taxinomie sont affectés d'un indice temporel, de sorte que l'«évolution» n'est pas autre chose que le déplacement solidaire et général de l'échelle depuis le premier jusqu'au dernier de ses éléments. Ce système est celui de Charles Bonnet. Il implique d'abord que la chaîne des êtres, tendue par une série innombrable d'anneaux vers la perfection absolue de Dieu, ne la rejoigne pas actuellement 1 ; que la distance soit encore infinie entre Dieu et la moins défectueuse des créatures ; et que, dans cette distance peut-être infranchissable, toute la trame ininterrompue des êtres ne cesse de s'avancer vers une plus grande perfection. Il implique aussi que cette «évolution» maintienne intact le rapport qui existe entre les différentes espèces: si l'une en se perfectionnant atteint le degré de complexité que possédait par avance celle du degré immédiatement supérieur, celle-ci n'est pas rejointe pour autant, car, emportée par le même mouvement, elle n'a pas pu ne pas se perfectionner dans une proportion équivalente: «Il y aura un progrès continuel et plus ou moins lent de toutes les espèces vers une perfection supérieure, en sorte que tous les degrés de l'échelle seront continuellement variables dans un rapport déterminé et constant... L'homme, transporté dans un séjour plus assorti à l'éminence de ses facultés laissera au singe et à l'éléphant cette première place qu'il occupait parmi les animaux

1. Ch. Bonnet, Contemplation de la nature, Ire partie (Oeuvres complètes t. IV, p. 34 sq.).

de notre planète... Il y aura des Newton parmi les singes et des Vauban parmi les castors. Les huîtres et les polypes seront par rapport aux espèces les plus élevées ce que les oiseaux et les quadrupèdes sont à l'homme 1». Cet «évolutionnisme» n'est pas une manière de concevoir l'apparition des êtres les uns à partir des autres ; il est, en réalité, une manière de généraliser le principe de continuité et la loi qui veut que les êtres forment une nappe sans interruption. Il ajoute, dans un style leibnizien 2, le continu du temps au continu de l'espace et à l'infinie multiplicité des êtres, l'infini de leur perfectionnement. Il ne

s'agit pas d'une hiérarchisation progressive, mais de la poussée constante et globale d'une hiérarchie tout instaurée. Ce qui suppose finalement que le temps, loin d'être un principe de la taxinomia, n'en soit qu'un des facteurs. Et qu'il soit préétabli comme toutes les autres valeurs prises par toutes les autres variables. Il faut donc que Bonnet soit préformationniste - et ceci au plus loin de ce que nous entendons, depuis le XIXe siècle, par «évolutionnisme» ; il est obligé de supposer que les avatars ou les catastrophes du globe ont été disposés à l'avance comme autant d'occasions pour que la chaîne infinie des êtres s'achemine dans le sens d'une infinie amélioration: «Ces évolutions ont été prévues et inscrites dans les germes des animaux dès le premier jour de la création. Car ces évolutions sont liées avec des révolutions dans tout le système solaire que Dieu a aménagées à l'avance». Le monde en son entier a été larve ; le voici chrysalide ; un jour, sans doute, il deviendra papillon 3. Et toutes les espèces seront emportées de la même façon par cette grande mue. Un tel système, on le voit, ce n'est pas un évolutionnisme commençant à bouleverser le vieux dogme de la fixité ; c'est une taxinomia qui enveloppe, de plus, le temps. Une classification généralisée.

L'autre forme d'«évolutionnisme» consiste à faire jouer au temps un rôle tout opposé. Il ne sert plus à déplacer sur la ligne finie ou infinie du perfectionnement l'ensemble du tableau classificateur, mais à faire apparaître les unes après les autres toutes les cases qui, ensemble, formeront le réseau continu des espèces. Il fait prendre successivement aux variables du vivant toutes les valeurs possibles: il est l'instance d'une caractérisation qui se fait petit à petit et comme éléments après éléments. Les ressemblances ou les identités partielles qui soutiennent la possibilité d'une taxinomia seraient alors les marques étalées dans le présent d'un seul et même être vivant, persistant à travers les avatars de la nature et remplissant par là toutes les possibilités qu'offre à vide le tableau taxinomique. Si les oiseaux, fait remarquer Benoît de Maillet, ont des ailes comme les poissons ont des nageoires, c'est qu'ils ont été, à l'époque du grand reflux des eaux premières, des daurades asséchées ou des dauphins passés pour toujours à une patrie aérienne. «La semence de ces poissons, portée dans des marais, peut avoir donné lieu à la première transmigration de l'espèce du séjour de la mer en celui de la terre. Que cent millions aient péri sans avoir pu en contracter l'habitude, il suffit que deux y soient parvenus pour avoir donné lieu à l'espèce 1». Les changements dans les conditions de vie des êtres vivants semblent, là comme dans certaines formes de l'évolutionnisme, entraîner l'apparition d'espèces nouvelles. Mais le mode d'action de l'air, de l'eau, du climat, de la terre sur les animaux n'est pas celui d'un milieu sur une fonction et sur les organes dans lesquels elle s'accomplit ; les éléments extérieurs n'interviennent qu'à titre d'occasion pour faire apparaître un caractère. Et cette apparition, si elle est chronologiquement conditionnée par tel événement du globe, est rendue a priori possible par le tableau général des variables qui définit toutes les formes éventuelles du vivant. Le quasi-évolutionnisme du XVIIIe siècle

semble présager aussi bien la variation spontanée du caractère, telle qu'on la trouvera chez Darwin, que l'action positive du milieu telle que la décrira Lamarck. Mais c'est une illusion rétrospective: pour cette forme de pensée, en effet, la suite du temps ne peut jamais dessiner que la ligne le long de laquelle se succèdent toutes les valeurs possibles des variables préétablies. Et par conséquent il faut définir un principe de modification intérieur à l'être vivant, lui permettant, à l'occasion d'une péripétie naturelle, de prendre un nouveau caractère.

On se trouve alors devant un nouveau point de choix: soit supposer chez le vivant une aptitude spontanée à changer de forme (ou du moins à acquérir avec les générations un caractère légèrement différent de celui qui était donné à l'origine, si bien que de proche en proche il finira par devenir méconnaissable), soit encore lui attribuer la recherche obscure d'une espèce terminale qui posséderait les caractères de toutes celles qui l'ont précédée, mais à un plus haut degré de complexité et de perfection.

Le premier système, c'est celui des erreurs à l'infini - tel qu'on le trouve chez Maupertuis. Le tableau des espèces que l'histoire naturelle peut établir, aurait été acquis pièce à pièce par l'équilibre, constant dans la nature, entre une mémoire qui assure le continu (maintien des espèces dans le temps et ressemblance de l'une à l'autre) et un penchant à la déviation qui assure à la fois l'histoire, les différences et la dispersion. Maupertuis suppose que les particules de la matière sont douées d'activité et de mémoire. Attirées les unes par les autres, les moins actives forment les substances minérales ; les plus actives dessinent le corps plus complexe des animaux. Ces formes, qui sont dues à l'attraction et au hasard, disparaissent si elles ne peuvent subsister. Celles qui se maintiennent donnent naissance à de nouveaux individus dont la mémoire maintient les caractères du couple parent. Et ceci jusqu'à ce qu'une déviation des particules - un hasard - fasse naître une nouvelle espèce que la force obstinée du souvenir maintient à son tour: «A force d'écarts répétés, serait venue la diversité infinie des animaux 1». Ainsi, de proche en proche, les êtres vivants acquièrent par variations successives tous les caractères que nous leur connaissons, et la nappe cohérente et solide qu'ils forment n'est, lorsqu'on les regarde dans la dimension du temps, que le résultat fragmentaire d'un continu beaucoup plus serré, beaucoup plus fin: un continu qui a été tissé d'un nombre incalculable de petites différences oubliées ou avortées. Les espèces visibles qui s'offrent à notre analyse ont été découpées sur le fond incessant de monstruosités qui apparaissent, scintillent, vont à l'abîme, et parfois se maintiennent. Et c'est là le point fondamental: la nature n'a une histoire que dans la mesure où elle est susceptible du continu. C'est parce qu'elle prend à tour de rôle tous les caractères possibles (chaque valeur de toutes les variables) qu'elle se présente sous la forme de la succession.

Il n'en va pas autrement pour le système inverse du prototype et de l'espèce terminale. Dans ce cas, il faut supposer, avec J. B. Robinet, que la continuité n'est pas assurée par la mémoire, mais par un projet. Projet d'un être complexe vers lequel la nature s'achemine en partant d'éléments simples qu'elle compose et arrange peu à peu: «D'abord les éléments se combinent. Un petit nombre de principes simples sert de base à tous les corps» ; ce sont eux qui président exclusivement à l'organisation des minéraux ; puis «la magnificence de la nature» ne cesse d'augmenter «jusqu'aux êtres qui se promènent sur la surface du globe» ; «la variation des organes en nombre, en grandeur, en finesse, en texture interne, en figure externe donne des espèces qui se divisent et se subdivisent à l'infini par de nouveaux arrangements 1». Et ainsi de suite jusqu'à l'arrangement le plus complexe que nous connaissions. De sorte que la continuité entière de la nature se loge entre un prototype, absolument archaïque, enfoui plus profondément que toute histoire, et l'extrême complication de ce modèle, telle qu'on peut, au moins sur le globe terrestre, l'observer en la personne de l'être humain 2. Entre ces deux extrêmes, il y a tous les degrés possibles de complexité et de combinaison: comme une immense série d'essais, dont certains ont persisté sous la forme d'espèces constantes et dont les autres ont été engloutis. Les monstres ne sont pas d'une autre «nature» que les espèces elles-mêmes: «Croyons que les formes les plus bizarres en apparence... appartiennent nécessairement et essentiellement au plan universel de l'être ; que ce sont des métamorphoses du prototype aussi naturelles que les autres, quoiqu'elles nous offrent des phénomènes différents, qu'elles servent de passage aux formes voisines ; qu'elles préparent et aménagent les combinaisons qui les suivent, comme elles sont amenées par celles qui les précèdent ; qu'elles contribuent à l'ordre des choses, loin de le troubler. Ce n'est peut-être qu'à force d'êtres que la nature parvient à produire des êtres plus réguliers et d'une organisation plus symétrique 3». Chez Robinet comme chez Maupertuis, la succession et l'histoire ne sont pour la nature que des moyens de parcourir la trame des variations infinies dont elle est susceptible. Ce n'est donc pas le temps ni la durée qui à travers la diversité des milieux assure la continuité et la spécification des vivants, mais sur le fond continu de toutes les variations possibles, le temps dessine un parcours où les climats et la géographie prélèvent seulement des régions privilégiées et destinées à se maintenir. Le continu, ce n'est pas le sillage visible d'une histoire fondamentale où un même principe vivant se débattrait avec un milieu variable. Car le continu précède le temps. Il en est la condition. Et par rapport à lui, l'histoire ne peut jouer qu'un rôle négatif: elle prélève et fait subsister, ou elle néglige et laisse disparaître.

A cela deux conséquences. D'abord la nécessité de faire intervenir les monstres - qui sont comme le bruit de fond, le murmure ininterrompu de la nature. S'il faut en effet que le temps, qui est limité, parcoure - ait déjà parcouru peut-être - tout le continu de la nature, on doit admettre qu'un nombre

considérable de variations possibles ont été croisées, puis biffées ; tout comme la catastrophe géologique était nécessaire pour qu'on puisse remonter du tableau taxinomique au continu à travers une expérience brouillée, chaotique et déchiquetée, de même la prolifération de monstres sans lendemain est nécessaire pour qu'on puisse redescendre du continu au tableau à travers une série temporelle. Autrement dit ce qui dans un sens doit être lu comme drame de la terre et des eaux, doit être lu, dans l'autre sens, comme aberration apparente des formes. Le monstre assure dans le temps et pour notre savoir théorique une continuité que les déluges, les volcans et les continents effondrés brouillent dans l'espace pour notre expérience quotidienne. L'autre conséquence, c'est qu'au long d'une pareille histoire, les signes de la continuité ne sont plus que de l'ordre de la ressemblance. Puisque nul rapport du milieu à l'organisme 1 ne définit cette histoire, les formes vivantes y subiront toutes les métamorphoses possibles, et ne laisseront derrière elles comme marque du trajet parcouru que les repères des similitudes. A quoi peut-on reconnaître, par exemple, que la nature n'a cessé d'ébaucher, à partir du prototype primitif, la figure, provisoirement terminale, de l'homme ? A ce qu'elle a abandonné sur son parcours mille formes qui en dessinent le modèle rudimentaire. Combien de fossiles sont, pour l'oreille, le crâne ou les parties sexuelles de l'homme, comme des statues de plâtre façonnées un jour et délaissées pour une forme plus perfectionnée ? «L'espèce qui ressemble au coeur humain, et qu'on nomme à cause de cela Anthropocardite... mérite une attention particulière. Sa substance est un caillou au-dedans. La forme d'un coeur est aussi bien imitée qu'elle puisse l'être. On y distingue le tronc de la veine cave, avec une portion de ses deux tranches. On voit aussi sortir du ventricule gauche le tronc de la grande artère avec sa partie inférieure ou descendante 2». Le fossile, avec sa nature mixte d'animal et de minéral est le lieu privilégié d'une ressemblance que l'historien du continu exige, alors que l'espace de la taxinomia la décomposait rigoureusement.

Le monstre et le fossile jouent tous deux un rôle très précis dans cette configuration. A partir du pouvoir du continu que détient la nature, le monstre fait apparaître la différence: celle-ci est encore sans loi, et sans structure bien définie ; le monstre, c'est la souche de la spécification, mais ce n'est qu'une sous-espèce, dans l'obstination lente de l'histoire. Le fossile, c'est ce qui laisse subsister les ressemblances à travers toutes les déviations que la nature a parcourues ; il fonctionne comme une forme lointaine et approximative de l'identité ; il marque un quasi-caractère dans le bougé du temps. C'est que le monstre et le fossile ne sont rien d'autre que la projection en arrière de ces différences et de ces identités qui définissent pour la taxinomia la structure puis le caractère. Ils forment, entre le tableau et le continu, la région ombreuse, mobile, tremblée où ce que l'analyse définira comme identité n'est encore que muette analogie ; et ce qu'elle définira comme différence assignable et constante n'est encore que libre et hasardeuse variation. Mais à vrai dire l'histoire de la nature est si impossible à

penser pour l'histoire naturelle, la disposition épistémologique dessinée par le tableau et le continu est si fondamentale, que le devenir ne peut avoir qu'une place intermédiaire et mesurée par les seules exigences de l'ensemble. C'est pourquoi il n'intervient que pour le passage nécessaire de l'un à l'autre. Soit comme un ensemble d'intempéries étrangères aux vivants et qui ne leur adviennent jamais que de l'extérieur. Soit comme un mouvement sans cesse ébauché mais arrêté dès son esquisse, et perceptible seulement sur les bords du tableau, dans ses marges négligées: et ainsi sur le fond du continu, le monstre raconte, comme en caricature, la genèse des différences, et le fossile rappelle, dans l'incertitude de ses ressemblances, les premiers entêtements de l'identité.

VII. LE DISCOURS DE LA NATURE

La théorie de l'histoire naturelle n'est pas dissociable de celle du langage. Et pourtant, il ne s'agit pas, de l'une à l'autre, d'un transfert de méthode. Ni d'une communication de concepts, ou des prestiges d'un modèle qui, pour avoir «réussi» d'un côté serait essayé dans le domaine voisin. Il ne s'agit pas non plus d'une rationalité plus générale qui imposerait des formes identiques à la réflexion sur la grammaire et à la taxinomia. Mais d'une disposition fondamentale du savoir qui ordonne la connaissance des êtres à la possibilité de les représenter dans un système de noms. Sans doute, il y eut, dans cette région que nous appelons maintenant la vie, bien d'autres recherches que les efforts de classification, bien d'autres analyses que celle des identités et des différences. Mais toutes reposaient sur une sorte d' a priori historique qui les autorisait en leur dispersion, en leurs projets singuliers et divergents, qui rendait également possibles tous les débats d'opinions dont elles étaient le lieu. Cet a priori, il n'est pas constitué par un équipement de problèmes constants que les phénomènes concrets ne cesseraient de présenter comme autant d'énigmes à la curiosité des hommes ; il n'est pas fait non plus d'un certain état des connaissances sédimenté au cours des âges précédents et servant de sol aux progrès plus ou moins inégaux ou rapides de la rationalité ; il n'est même pas sans doute déterminé par ce qu'on appelle la mentalité ou les «cadres de pensée» d'une époque donnée, s'il faut entendre par là le profil historique des intérêts spéculatifs, des crédulités ou des grandes options théoriques. Cet a priori, c'est ce qui, à une époque donnée, découpe dans l'expérience un champ de savoir possible, définit le mode d'être des objets qui y apparaissent, arme le regard quotidien de pouvoirs théoriques, et définit les conditions dans lesquelles on peut tenir sur les choses un discours reconnu pour vrai. L'a priori historique, qui, au XVIIIe siècle, a fondé les recherches ou les débats sur l'existence des genres, la stabilité des espèces, la transmission des caractères à travers les générations, c'est l'existence d'une histoire naturelle: organisation d'un certain visible comme domaine du savoir, définition des quatre

variables de la description, constitution d'un espace de voisinages où tout individu quel qu'il soit peut venir se placer. L'histoire naturelle à l'âge classique ne correspond pas à la pure et simple découverte d'un nouvel objet de curiosité ; elle recouvre une série d'opérations complexes, qui introduisent dans un ensemble de représentations la possibilité d'un ordre constant. Elle constitue comme descriptible et ordonnable à la fois tout un domaine d' empiricité. Ce qui l'apparente aux théories du langage, la distingue de ce que nous entendons, depuis le XIXe siècle, par biologie, et lui fait jouer dans la pensée classique un certain rôle critique.

L'histoire naturelle est contemporaine du langage: elle est de même niveau que le jeu spontané qui analyse les représentations dans le souvenir, fixe leurs éléments communs, établit des signes à partir d'eux, et impose finalement des noms. Classer et parler trouvent leur lieu d'origine dans ce même espace que la représentation ouvre à l'intérieur de soi parce qu'elle est vouée au temps, à la mémoire, à la réflexion, à la continuité. Mais l'histoire naturelle ne peut et ne doit exister comme langue indépendante de toutes les autres que si elle est langue bien faite. Et universellement valable. Dans le langage spontané et «mal fait», les quatre éléments (proposition, articulation, désignation, dérivation) laissent entre eux des interstices ouverts: les expériences de chacun, les besoins ou les passions, les habitudes, les préjugés, une attention plus au moins éveillée ont constitué des centaines de langues différentes, et qui ne se distinguent pas seulement par la forme des mots, mais avant tout par la manière dont ces mots découpent la représentation. L'histoire naturelle ne sera une langue bien faite que si le jeu est fermé: si l'exactitude descriptive fait de toute proposition un découpage constant du réel (si on peut toujours attribuer à la représentation ce qu'on y articule) et si la désignation de chaque être indique de plein droit la place qu'il occupe dans la disposition générale de l'ensemble. Dans le langage, la fonction du verbe est universelle et vide ; elle prescrit seulement la forme la plus générale de la proposition ; et c'est à l'intérieur de celle-ci que les noms font jouer leur système d'articulation ; l'histoire naturelle regroupe ces deux fonctions dans l'unité de la structure qui articule les unes aux autres toutes les variables qui peuvent être attribuées à un être. Et alors que dans le langage, la désignation, en son fonctionnement individuel est exposée au hasard des dérivations qui donnent leur ampleur et leur extension aux noms communs, le caractère, tel que l'établit l'histoire naturelle, permet à la fois de marquer l'individu et de le situer dans un espace de généralités qui s'emboîtent les unes les autres. Si bien qu'au-dessus des mots de tous les jours (et à travers eux puisqu'on doit bien les utiliser pour les descriptions premières) se bâtit l'édifice d'une langue au second degré où règnent enfin les Noms exacts des choses: «La méthode, âme de la science, désigne à première vue n'importe quel corps de la nature de telle sorte que ce corps énonce le nom qui lui est propre, et que ce nom rappelle toutes les

connaissances qui ont pu être acquises au cours du temps, sur le corps ainsi nommé: si bien que dans l'extrême confusion se découvre l'ordre souverain de la nature 1».

Mais cette nomination essentielle - ce passage de la structure visible au caractère taxinomique - renvoie à une exigence coûteuse. Le langage spontané, pour accomplir et boucler la figure qui va de la fonction monotone du verbe être à la dérivation et au parcours de l'espace rhétorique, n'avait besoin que du jeu de l'imagination: c'est-à-dire des ressemblances immédiates. En revanche, pour que la taxinomie soit possible, il faut que la nature soit réellement continue, et dans sa plénitude même. Là où le langage demandait la similitude des impressions, la classification demande le principe de la plus petite différence possible entre les choses. Or, ce continuum, qui apparaît ainsi au fond de la nomination, dans l'ouverture laissée entre la description et la disposition, il est supposé bien avant le langage, et comme sa condition. Et non pas seulement parce qu'il peut fonder un langage bien fait, mais parce qu'il rend compte de tout langage en général. C'est la continuité de la nature sans doute qui donne à la mémoire l'occasion de s'exercer, lorsqu'une représentation, par quelque identité confuse et mal perçue, en rappelle une autre et permet d'appliquer à toutes deux le signe arbitraire d'un nom commun. Ce qui dans l'imagination se donnait comme une similitude aveugle n'était que la trace irréfléchie et brouillée de la grande trame ininterrompue des identités et des différences. L'imagination (celle qui, en permettant de comparer, autorise le langage) formait, sans qu'on le sache alors, le lieu ambigu où la continuité ruinée, mais insistante, de la nature rejoignait la continuité vide, mais attentive, de la conscience. Si bien qu'il n'aurait pas été possible de parler, il n'y aurait pas eu place pour le moindre nom, si au fond des choses, avant toute représentation, la nature n'avait pas été continue. Pour établir le grand tableau sans faille des espèces, des genres, et des classes, il a fallu que l'histoire naturelle utilise, critique, classe et finalement reconstitue à nouveaux frais un langage, dont la condition de possibilité résidait justement dans ce continu. Les choses et les mots sont très rigoureusement entrecroisés: la nature ne se donne qu'à travers la grille des dénominations, et elle qui, sans de tels noms, resterait muette et invisible, scintille au loin derrière eux, continûment présente au-delà de ce quadrillage qui l'offre pourtant au savoir et ne la rend visible que toute traversée de langage.

C'est pourquoi sans doute l'histoire naturelle, à l'époque classique, ne peut pas se constituer comme biologie. Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, en effet, la vie n'existe pas. Mais seulement des êtres vivants. Ceux-ci forment une, ou plutôt plusieurs classes dans la série de toutes les choses du monde: et si on peut parler de la vie, c'est seulement comme d'un caractère - au sens taxinomique du mot - dans l'universelle distribution des êtres. On a l'habitude de répartir les choses de la nature en trois classes: les minéraux, auxquels on reconnaît la croissance, mais sans mouvement ni sensibilité ; les végétaux qui peuvent croître et qui sont susceptibles de sensation ; les animaux qui se déplacent spontanément 1.

Quant à la vie et au seuil qu'elle instaure, on peut, selon les critères qu'on adopte, les faire glisser tout au long de cette échelle. Si, avec Maupertuis, on la définit par la mobilité et les relations d'affinité qui attirent les éléments les uns vers les autres et les maintiennent attachés, il faut loger la vie dans les particules les plus simples de la matière. On est obligé de la situer beaucoup plus haut dans la série si on la définit par un caractère chargé et complexe, comme le faisait Linné quand il lui fixait comme critères la naissance (par semence ou bourgeon), la nutrition (par intussusception), le vieillissement, le mouvement extérieur, la propulsion interne des liqueurs, les maladies, la mort, la présence de vaisseaux, de glandes, d'épidermes et d'utricules 2. La vie ne constitue pas un seuil manifeste à partir duquel des formes entièrement nouvelles du savoir sont requises. Elle est une catégorie de classement, relative comme toutes les autres aux critères qu'on se fixe. Et comme toutes les autres, soumise à certaines imprécisions dès qu'il s'agit d'en fixer les frontières. De même que le zoophyte est à la frange ambiguë des animaux et des plantes, de même les fossiles, de même les métaux se logent à cette limite incertaine où on ne sait s'il faut ou non parler de la vie. Mais la coupure entre le vivant et le non vivant n'est jamais un problème décisif 3. Comme le dit Linné, le naturaliste - celui qu'il appelle Historiens naturalis - «distingue par la vue les parties des corps naturels, il les décrit convenablement selon le nombre, la figure, la position et la proportion, et il les nomme 4». Le naturaliste, c'est homme du visible structuré et de la dénomination caractéristique. Non de la vie.

Il ne faut donc pas rattacher l'histoire naturelle, telle qu'elle s'est déployée pendant l'époque classique, à une philosophie, même obscure, même encore balbutiante, de la vie. Elle est, en réalité, entrecroisée avec une théorie des mots. L'histoire naturelle est située à la fois avant et après le langage ; elle défait celui de tous les jours, mais pour le refaire et découvrir ce qui l'a rendu possible à travers les ressemblances aveugles de l'imagination ; elle le critique, mais pour en découvrir le fondement. Si elle le reprend et veut l'accomplir dans sa perfection, c' est qu' aussi bien elle retourne à son origine. Elle enjambe ce vocabulaire quotidien qui lui sert de sol immédiat et, en deçà de lui, elle va chercher ce qui a pu constituer sa raison d'être ; mais inversement elle se loge tout entière dans l'espace du langage, puisqu' elle est essentiellement un usage concerté des noms, et qu' elle a pour fin dernière de donner aux choses leur vraie dénomination. Entre le langage et la théorie de la nature, il existe donc un rapport qui est de type critique ; connaître la nature, c'est en effet bâtir à partir du langage un langage vrai mais qui découvrira à quelles conditions tout langage est possible et dans quelles limites il peut avoir un domaine de validité. La question critique a bien existé au XVIIIe siècle, mais liée à la forme d'un savoir déterminé. Pour cette raison, elle ne pouvait acquérir autonomie et valeur d'interrogation radicale: elle n'a cessé de rôder dans une région où il était question de la ressemblance, de la force de l'imagination, de la nature et de la nature humaine, de la valeur des idées générales et abstraites, bref des rapports

entre la perception de la similitude et la validité du concept. A l'âge classique - Locke et Linné, Buffon et Hume en portent témoignage - , la question critique, c'est celle du fondement de la ressemblance et de l'existence du genre.
A la fin du XVIIIe siècle, une nouvelle configuration apparaîtra qui brouillera définitivement pour des yeux modernes le vieil espace de l'histoire naturelle. D'un côté la critique se déplace et se détache du sol où elle avait pris naissance. Alors que Hume faisait du problème de la causalité un cas de l'interrogation générale sur les ressemblances 1, Kant, en isolant la causalité, renverse la question ; là où il s'agissait d'établir les relations d'identité et de distinction sur le fond continu des similitudes, il fait apparaître le problème inverse de la synthèse du divers. Du même coup la question critique se trouve reportée du concept au jugement, de l'existence du genre (obtenue par l'analyse des représentations) à la possibilité de lier entre elles les représentations, du droit de nommer au fondement de l'attribution, de l'articulation nominale à la proposition elle-même et au verbe être qui l'établit. Elle se trouve alors absolument généralisée. Au lieu de valoir à propos des seuls rapports de la nature et de la nature humaine, elle interroge la possibilité même de toute connaissance.
Mais d'un autre côté, à la même époque, la vie prend son autonomie par rapport aux concepts de la classification. Elle échappe à ce rapport critique qui, au XVIIIe siècle, était constitutif du savoir de la nature. Elle échappe, ce qui veut dire deux choses: la vie devient objet de connaissance parmi les autres, et à ce titre elle relève de toute critique en général ; mais elle résiste aussi à cette juridiction critique, qu'elle reprend à son compte, et qu'elle reporte, en son propre nom, sur toute connaissance possible. Si bien que tout au long du XIXe siècle, de Kant à Dilthey et à Bergson, les pensées critiques et les philosophies de la vie se trouveront dans une position de reprise et de contestation réciproques.

CHAPITRE VI

Échanger

I. L'ANALYSE DES RICHESSES

Pas de vie à l'époque classique, ni de science de la vie; pas de philologie non plus. Mais une histoire naturelle, mais une grammaire générale. De même, pas d'économie politique, parce que, dans l'ordre du savoir, la production n'existe pas. En revanche, il existe au XVIIe et au XVIIIe siècles, une notion qui nous est demeurée familière bien qu'elle ait perdu pour nous sa précision essentielle. Encore n'est-ce pas de «notion» qu'il faudrait parler à son sujet, car elle ne prend pas place à l'intérieur d'un jeu de concepts économiques qu' elle déplacerait légèrement, en leur confisquant un peu de leur sens ou en mordant sur leur extension. Il s'agit plutôt d'un domaine général: d'une couche très cohérente et fort bien stratifiée qui comprend et loge comme autant d'objets partiels les notions de valeur, de prix, de commerce, de circulation, de rente, d'intérêt. Ce domaine, sol et objet de l' «économie» à l'âge

classique, c’ est celui de la richesse. Inutile de lui poser des questions venues d'une économie de type différent, organisée, par exemple, autour de la production ou du travail ; inutile également d'analyser ses divers concepts (même et surtout si leur nom, par la suite, s'est perpétué, avec quelque analogie de sens), sans tenir compte du système où ils prennent leur positivité. Autant vouloir analyser le genre linnéen en dehors du domaine de l'histoire naturelle, ou la théorie des temps chez Bauzée sans tenir compte du fait que la grammaire générale en était la condition historique de possibilité.

Il faut donc éviter une lecture rétrospective qui ne prêterait à l'analyse classique des richesses que l'unité ultérieure d'une économie politique en train de se constituer à tâtons. C'est sur ce mode, pourtant, que les historiens des idées ont coutume de restituer la naissance énigmatique de ce savoir qui, dans la pensée occidentale, aurait surgi tout armé et déjà périlleux à l'époque de Ricardo et de J.-B. Say. Ils supposent qu’ une économie scientifique avait été rendue longtemps impossible par une problématique purement morale du profit et de la rente (théorie du juste prix, justification ou condamnation de l'intérêt), puis par une confusion systématique entre monnaie et richesse, valeur et prix de marché: de cette assimilation, le mercantilisme aurait été un des principaux responsables et la manifestation la plus éclatante. Mais peu à peu le XVIIIe siècle aurait assuré les distinctions essentielles et cerné quelques-uns des grands problèmes que l'économie positive n'aurait cessé par la suite de traiter avec des instruments mieux adaptés: la monnaie aurait ainsi découvert son caractère conventionnel, bien que non arbitraire (et ceci à travers la longue discussion entre les métallistes et les antimétallistes: parmi les premiers il faudrait compter Child, Petty, Locke, Cantillon, Galiani ; parmi les autres, Barbon, Boisguillebert, et surtout Law, puis plus discrètement, après le désastre de 1720, Montesquieu et Melon) ; on aurait aussi commencé - et c'est l'oeuvre de Cantillon - à dégager l'une de l'autre la théorie du prix d'échange et celle de la valeur intrinsèque ; on aurait cerné le grand «paradoxe de la valeur» en opposant à l'inutile cherté du diamant le bon marché de cette eau sans laquelle nous ne pouvons vivre (il est possible en effet de trouver ce problème rigoureusement formulé par Galiani) ; on aurait commencé, préfigurant ainsi Jevons et Menger, à rattacher la valeur à une théorie générale de l'utilité (qui est esquissée chez Galiani, chez Graslin, chez Turgot) ; on aurait compris l'importance des prix élevés pour le développement du commerce (c'est le «principe de Becher» repris en France par Boisguillevert et par Quesnay) ; enfin - et voilà les Physiocrates - on aurait entamé l'analyse du mécanisme de la production. Et ainsi, de pièces et de morceaux, l'économie politique aurait silencieusement mis en place ses thèmes essentiels, jusqu'au moment où, reprenant dans un autre sens l'analyse de la production, Adam Smith aurait mis au jour le processus de la division croissante du travail, Ricardo le rôle joué par le capital, J.-B. Say quelques-unes des lois fondamentales

de l'économie de marché. Dès lors l'économie politique se serait mise à exister avec son objet propre et sa cohérence intérieure.

En fait, les concepts de monnaie, de prix, de valeur, de circulation, de marché, n'ont pas été pensés, au XVIIe et au XVIIIe siècle, à partir d'un futur qui les attendait dans l'ombre, mais bien sur le sol d'une disposition épistémologique rigoureuse et générale. C'est cette disposition qui soutient dans sa nécessité d'ensemble l'«analyse des richesses». Celle-ci est à l'économie politique ce qu' est la grammaire générale à la philologie, ce qu' est à la biologie l'histoire naturelle. Et pas plus qu' on ne peut comprendre la théorie du verbe et du nom, l'analyse du langage d'action, celle des racines et de leur dérivation, sans se référer, à travers la grammaire générale, à ce réseau archéologique qui les rend possibles et nécessaires, pas plus qu' on ne peut comprendre, sans cerner le domaine de l'histoire naturelle, ce qu' ont été la description, la caractérisation et la taxinomie classiques, non plus que l'opposition entre système et méthode, ou «fixisme» et «évolution», de la même façon, il ne serait pas possible de retrouver le lien de nécessité qui enchaîne l'analyse de la monnaie, des prix, de la valeur, du commerce, si on ne portait pas à la lumière ce domaine des richesses qui est le lieu de leur simultanéité. Sans doute l'analyse des richesses ne s'est pas constituée selon les mêmes détours, ni sur le même rythme que la grammaire générale ou l'histoire naturelle. C'est que la réflexion sur la monnaie, le commerce et les échanges est liée à une pratique et à des institutions. Mais si on peut opposer la pratique à la spéculation pure, l'une et l'autre, de toute façon, reposent sur un seul et même savoir fondamental. Une réforme de la monnaie, un usage bancaire, une pratique commerciale peuvent bien se rationaliser, se développer, se maintenir ou disparaître selon des formes propres ; ils sont toujours fondés sur un certain savoir: savoir obscur qui ne se manifeste pas pour lui-même en un discours, mais dont les nécessités sont identiquement les mêmes que pour les théories abstraites ou les spéculations sans rapport apparent à la réalité. Dans une culture et à un moment donné, il n'y a jamais qu' une épistémè, qui définit les conditions de possibilité de tout savoir. Que ce soit celui qui se manifeste en une théorie ou celui qui est silencieusement investi dans une pratique. La réforme monétaire prescrite par les Etats généraux de 1575, les mesures mercantilistes ou l'expérience de Law et sa liquidation ont le même socle archéologique que les théories de Davanzatti, de Bouteroue, de Petty ou de Cantillon. Et ce sont ces nécessités fondamentales du savoir qu' il faut faire parler.

II. MONNAIE ET PRIX

Au XVIe siècle, la pensée économique est limitée, ou peu s'en faut, au problème des prix et à celui de la substance monétaire. La question des prix concerne le caractère absolu ou relatif de l'enchérissement

des denrées et l'effet qu' ont pu avoir sur les prix les dévaluations successives ou l'afflux des métaux américains. Le problème de la substance monétaire, c'est celui de la nature de l'étalon, du rapport de prix entre les différents métaux utilisés, de la distorsion entre le poids des monnaies et leurs valeurs nominales. Mais ces deux séries de problèmes étaient liées puisque le métal n' apparaissait comme signe, et comme signe mesurant des richesses, qu' autant qu' il était lui-même une richesse. S'il pouvait signifier, c'est qu' il était une marque réelle. Et tout comme les mots avaient la même réalité que ce qu' ils disaient, tout comme les marques des êtres vivants étaient inscrites sur leur corps à la manière de marques visibles et positives, de même les signes qui indiquaient les richesses et les mesuraient devaient en porter eux-mêmes la marque réelle. Pour pouvoir dire le prix, il fallait qu' ils soient précieux. Il fallait qu' ils fussent rares, utiles, désirables. Et il fallait aussi que toutes ces qualités fussent stables pour que la marque qu' ils imposaient fût une véritable signature, universellement lisible. De là cette corrélation entre le problème des prix et la nature de la monnaie, qui constitue l'objet privilégié de toute réflexion sur les richesses depuis Copernic jusqu'à Bodin et Davanzatti.

Dans la réalité matérielle de la monnaie se fondent ses deux fonctions de mesure commune entre les marchandises et de substitut dans le mécanisme d'échange. Une mesure est stable, reconnue par tous et valable en tous lieux, si elle a pour étalon une réalité assignable qu' on puisse comparer à la diversité des choses qu' on veut mesurer: ainsi, dit Copernic, la toise et le boisseau dont la longueur et le volume matériels servent d'unité 1. Par conséquent, la monnaie ne mesure vraiment que si son unité est une réalité qui existe réellement et à laquelle on peut référer n'importe quelle marchandise. En ce sens le XVIe siècle revient sur la théorie admise au moins pendant une partie du Moyen Age et qui laissait au prince ou encore au consentement populaire le droit de fixer le valor impositus de la monnaie, d'en modifier le taux, de démonétiser une catégorie de pièces ou tout métal qu' on voudra. Il faut que la valeur de la monnaie soit réglée par la masse métallique qu' elle contient ; c'est-à-dire qu'elle revienne à ce qu' elle était autrefois, lorsque les princes n'avaient pas encore imprimé leur effigie ni leur sceau sur des fragments métalliques; à ce moment-là «ni le cuivre, ni l'or, ni l'argent n'étaient monnayés, mais seulement estimés d'après Leur poids 1» ; on ne faisait pas valoir des signes arbitraires pour des marques réelles ; la monnaie était une juste mesure puisqu'elle ne signifiait rien d'autre que son pouvoir d'étalonner les richesses à partir de sa propre réalité matérielle de richesse.

C'est sur ce fond épistémologie que les réformes ont été opérées au XVIe siècle et que les débats ont pris leurs dimensions propres. On cherche à ramener les signes monétaires à leur exactitude de mesure: il faut que les valeurs nominales portées sur les pièces soient conformes à la quantité de métal qu'on a choisi pour étalon et qui s'y trouve incorporé ; la monnaie alors ne signifiera rien de plus que sa valeur mesurante. Dans ce sens, l'auteur anonyme du Compendious demande que «toute la monnaie

actuellement courante ne le soit plus à partir d'une certaine date», car les «surhaussements» de la valeur nominale en ont altéré depuis longtemps les fonctions de mesure ; il faudra que les pièces déjà monnayées ne soient plus acceptées que «d'après l'estimation du métal contenu» ; quant à la nouvelle monnaie, elle aura pour valeur nominale son propre poids: «à partir de ce moment seront seules courantes l' ancienne et la nouvelle monnaie, d'après une même valeur, un même poids, une même dénomination, et ainsi la monnaie sera-t-elle rétablie à son ancien taux et à son ancienne bonté 2». On ne sait pas si le texte du Compendious, qui n'a pas été publié avant 1581, mais qui a certainement existé et circulé en manuscrit une trentaine d'années auparavant, a inspiré la politique monétaire sous le règne d'Elisabeth. Une chose est certaine, c'est qu'après une série de «surhaussements» (de dévaluations) entre 1544 et 1559, la proclamation de mars 1561 «abaisse» la valeur nominale des monnaies et la ramène à la quantité de métal qu'elles contiennent. De même en France, les Etats généraux de 1575 demandent et obtiennent la suppression des unités de compte (qui introduisaient une troisième définition de la monnaie, purement arithmétique et s'ajoutant à la définition du poids et à celle de la valeur nominale: ce rapport supplémentaire cachait aux yeux de ceux qui en étaient mal instruits le sens des manipulations sur la monnaie) ; l'édit de septembre 1577 établit l'écu d'or à la fois comme pièce réelle et comme unité de compte, décrète la subordination à l'or de tous les autres métaux - de l'argent en particulier, qui garde valeur libératoire mais perd son immuabilité de droit. Ainsi les monnaies se trouvent réétalonnées à partir de leur poids métallique. Le signe qu'elles portent - le valor impositus - n'est que la marque exacte et transparente de la mesure qu'elles constituent.

Mais en même temps que ce retour est exigé, parfois accompli, un certain nombre de phénomènes sont mis au jour qui sont propres à la monnaie-signe et compromettent peut-être définitivement son rôle de mesure. D'abord le fait qu'une monnaie circule d'autant plus vite qu'elle est moins bonne, tandis que les pièces à haute teneur de métal se trouvent cachées et ne figurent pas dans le commerce: c'est la loi dite de Gresham 1, que Copernic 2 et l'auteur du Compendious 3 connaissaient déjà. Ensuite, et surtout, le rapport entre les faits monétaires et le mouvement des prix: c'est par là que la monnaie est apparue comme une marchandise parmi les autres - non pas étalon absolu de toutes les équivalences, mais denrée dont la capacité d'échange, et par conséquent la valeur de substitut dans les échanges se modifient selon sa fréquence et sa rareté: la monnaie elle aussi a son prix. Malestroit 4 avait fait remarquer que malgré l'apparence, il n'y avait pas eu augmentation des prix au cours du XVIe siècle: puisque les marchandises sont toujours ce qu'elles sont, et que la monnaie, en sa nature propre, est un étalon constant, le renchérissement des denrées ne peut être dû qu'à l'augmentation des valeurs nominales portées par une même masse métallique: mais, pour une même quantité de blé, on donne toujours un même poids d'or et d'argent. Si bien que «rien n'est enchéri»: comme l'écu d'or valait en

monnaie de compte vingt sols tournois sous Philippe VI et qu'il en vaut maintenant cinquante, il est bien nécessaire qu'une aune de velours qui coûtait jadis quatre livres en vaille dix aujourd'hui. «L'enchérissement de toutes choses ne vient pas de plus bailler, mais de moins recevoir en quantité d'or et d'argent fin que l'on avait accoutumé.» Mais à partir de cette identification du rôle de la monnaie à la masse de métal qu'elle fait circuler, on conçoit bien qu'elle est soumise aux mêmes variations que toutes les autres marchandises. Et si Malestroit admettait implicitement que la quantité et la valeur marchande des métaux restaient stables, Bodin, bien peu d'années plus tard 1, constate une augmentation de la masse métallique importée du Nouveau Monde, et par conséquent un enchérissement réel des marchandises, puisque les princes, possédant ou recevant des particuliers des lingots en plus grande quantité, ont frappé des pièces plus nombreuses et de meilleur aloi ; pour une même marchandise, on donne donc une quantité de métal plus importante. La montée des prix a donc une «cause principale, et presque la seule que personne jusqu'ici n'a touchée»: c'est «l'abondance d'or et d'argent», «l'abondance de ce qui donne estimation et prix aux choses».

L'étalon des équivalences est pris lui-même dans le système des échanges, et le pouvoir d'achat de la monnaie ne signifie que la valeur marchande du métal. La marque qui distingue la monnaie, la détermine, la rend certaine et acceptable pour tous est donc réversible, et on peut la lire dans les deux sens: elle renvoie à une quantité de métal qui est mesure constante (c'est ainsi que la déchiffre Malestroit) ; mais elle renvoie aussi à ces marchandises variables en quantité et en prix qui sont les métaux (c'est la lecture de Bodin). On a là une disposition analogue à celle qui caractérise le régime général des signes au XVIe siècle ; les signes, on s'en souvient, étaient constitués par des ressemblances qui à leur tour, pour être reconnues, nécessitaient des siennes. Ici, le signe monétaire ne peut définir sa valeur d'échange, ne peut se fonder comme marque que sur une masse métallique qui à son tour définit sa valeur dans l'ordre des autres marchandises. Si on admet que l'échange, dans le système des besoins, correspond à la similitude dans celui des connaissances, on voit qu'une seule et même configuration de l'épistémè a contrôlé pendant la Renaissance le savoir de la nature, et la réflexion ou les pratiques qui concernaient la monnaie.

Et de même que le rapport du microcosme au macrocosme était indispensable pour arrêter l'oscillation indéfinie de la ressemblance et du signe, de la même façon il a fallu poser un certain rapport entre métal et marchandise qui, à la limite, permettait de fixer la valeur marchande totale des métaux précieux et par suite d'étalonner d'une façon certaine et définitive le prix de toutes les denrées. Ce rapport, c'est celui qui e été établi par la Providence lorsqu'elle a enfoncé dans la terre les mines d'or et d'argent, et qu'elle les fait croître lentement, comme sur la terre poussent les plantes et se multiplient les animaux. Entre toutes les choses dont l'homme peut avoir besoin ou désir, et les veines scintillantes,

cachées, où croissent obscurément les métaux, il y a une correspondance absolue. «La nature, dit Davanzatti, a fait bonnes toutes les choses terrestres ; la somme de celles-ci en vertu de l'accord conclu par les hommes vaut tout l'or qui se travaille ; tous les hommes désirent donc tout pour acquérir toutes les choses... Pour constater chaque jour la règle et proportions mathématiques que les choses ont entre elles et avec l'or, il faudrait, du haut du ciel ou de quelque observatoire très élevé, pouvoir contempler les choses qui existent et qui se font sur terre ou bien plutôt leurs images reproduites et réfléchies dans le ciel comme dans un fidèle miroir. Nous abandonnerions alors tous nos calculs et nous dirions: il y a sur la terre tant d'or, tant de choses, tant d'hommes, tant de besoins ; dans la mesure où chaque chose satisfait des besoins, sa valeur sera de tant de choses ou de tant d'or 1.» Ce calcul céleste et exhaustif, nul autre que Dieu ne peut le faire: il correspond à cet autre calcul qui met en rapport chaque élément du microcosme et un élément du macrocosme - à cette seule différence près que celui-ci joint le terrestre au céleste, et va des choses, des animaux ou de l'homme jusqu'aux étoiles ; alors que l'autre joint la terre à ses cavernes et à ses mines ; il fait correspondre les choses qui naissent entre les mains des hommes et les trésors enfouis depuis la création du monde. Les marques de la similitude, parce qu'elles guident la connaissance, s'adressent à la perfection du ciel ; les signes de l'échange, parce qu'ils satisfont le désir, s'appuient sur le scintillement noir, dangereux et maudit du métal. Scintillement équivoque, car il reproduit au fond de la terre celui qui chante à l'extrémité de la nuit: il y réside comme une promesse inversée du bonheur, et parce que le métal ressemble aux astres, le savoir de tous ces périlleux trésors est en même temps le savoir du monde. Et la réflexion sur les richesses bascule ainsi dans la grande spéculation sur le cosmos, tout comme à l'inverse la profonde connaissance de l'ordre du monde doit conduire au secret des métaux et à la possession des richesses. On voit quel réseau serré de nécessités lie au XVIe siècle les éléments du savoir: comment la cosmologie des signes double et fonde finalement la réflexion sur les prix et la monnaie, comment elle autorise aussi une spéculation théorique et pratique sur les métaux, comment elle fait communiquer les promesses du désir et celles de la connaissance, de la même manière que se répondent et se rapprochent par de secrètes affinités les métaux et les astres. Aux confins du savoir, là où il se fait tout puissant et quasi divin, trois grandes fonctions se rejoignent - celles du Basileus, du Philosophos et du Métallicos. Mais tout comme ce savoir n'est donné que par fragments et dans l'éclair attentif de la divinatio, de même, pour les rapports singuliers et partiels des choses et du métal, du désir et des prix, la connaissance divine, ou celle qu'on pourrait acquérir «de quelque observatoire élevé» n'est pas donnée à l'homme. Sauf par instants et comme par chance aux esprits qui savent guetter: c'est-à-dire aux marchands. Ce que les devins étaient au jeu indéfini des ressemblances et des signes, les marchands le sont au jeu, toujours ouvert lui aussi, des échanges et des monnaies. «D'ici-bas nous découvrons à peine le peu de choses qui nous entourent

et nous leur donnons un prix selon que nous les voyons plus ou moins demandées en chaque lieu et en chaque temps. Les marchands en sont promptement et fort bien avertis, et c'est pourquoi ils connaissent admirablement le prix des choses 1.»

III. LE MERCANTILISME

Pour que le domaine des richesses se constitue comme objet de réflexion dans la pensée classique, il a fallu que se dénoue la configuration établie au XVIe siècle. Chez les «économistes» de la Renaissance, et jusqu'à Davanzatti lui-même, l'aptitude de la monnaie à mesurer les marchandises et son échangeabilité reposaient sur sa valeur intrinsèque: on savait bien que les métaux précieux avaient peu d'utilité en dehors du monnayage ; mais s'ils avaient été choisis comme étalons, s'ils étaient utilisés dans l'échange, si par conséquent ils atteignaient un prix élevé, c'est parce que dans l'ordre naturel, et en eux-mêmes, ils avaient un prix absolu, fondamental, plus élevé que tout autre, auquel on pouvait référer la valeur de chaque marchandise 1. Le beau métal était, de soi, marque de la richesse ; son éclat enfoui indiquait assez qu'il était à la fois présence cachée et visible signature de toutes les richesses du monde. C'est pour cette raison qu'il avait un prix ; pour cette raison aussi qu'il mesurait tous les prix ; pour cette raison enfin qu' on pouvait l'échanger contre tout ce qui avait un prix. Il était le précieux par excellence. Au XVIIe siècle, on attribue toujours ces trois propriétés à la monnaie, mais on les fait reposer toutes trois, non plus sur la première (avoir du prix), mais sur la dernière (se substituer à ce qui a du prix). Alors que la Renaissance fondait les deux fonctions du métal monnayé (mesure et substitut) sur le redoublement de son caractère intrinsèque (le fait qu'il était précieux), le XVIIe siècle fait basculer l'analyse ; c'est la fonction d'échange qui sert de fondement aux deux autres caractères (l'aptitude à mesurer et la capacité de recevoir un prix apparaissant alors comme des qualités dérivant de cette fonction).

Ce renversement, il est l'oeuvre d'un ensemble de réflexions et de pratiques qui se distribuent tout au long du XVIIe siècle (depuis Scipion de Grammont jusqu'à Nicolas Barbon) et qu'on groupe sous le terme un peu approximatif de «mercantilisme». Hâtivement, on a coutume de le caractériser par un «monétarisme» absolu, c'est-à-dire par une confusion systématique (ou obstinée) des richesses et des espèces monétaires. En fait, ce n'est pas une identité, plus ou moins confuse, que le «mercantilisme» instaure entre les unes et les autres, mais une articulation réfléchie qui fait de la monnaie l'instrument de représentation et d'analyse des richesses, et fait, en retour, des richesses le contenu représenté par la monnaie. Tout comme la vieille configuration circulaire des similitudes et des marques s'était dénouée pour se déployer selon les deux nappes corrélatives de la représentation et des signes, de même le

cercle du «précieux» se défait à l'époque du mercantilisme, les richesses se déploient comme objets des besoins et des désirs ; elles se divisent et se substituent les unes aux autres par le jeu des espèces monnayées qui les signifient ; et les rapports réciproques de la monnaie et de la richesse s'établissent sous la forme de la circulation et des échanges. Si on a pu croire que le mercantilisme confondait richesse et monnaie, c'est sans doute parce que la monnaie a pour lui le pouvoir de représenter toute richesse possible, parce qu'elle en est l'instrument universel d'analyse et de représentation, parce qu'elle couvre sans résidu l'ensemble de son domaine. Toute richesse est monnayable ; et c'est ainsi qu'elle entre en circulation. C'était de la même façon que tout être naturel était caractérisable, et qu'il pouvait entrer dans une taxinomie ; que tout individu était nommable et qu'il pouvait entrer dans un langage articulé ; que toute représentation était signifiable et qu'elle pouvait entrer, pour être connue, dans un système d'identités et de différences.

Mais ceci demande à être examiné de plus près. Parmi toutes les choses qui existent dans le monde, quelles sont celles que le mercantilisme va pouvoir appeler «richesses»? Toutes celles qui, étant représentables, sont de plus objets de désir. C'est-à-dire encore celles qui sont marquées par «la nécessité, ou l'utilité, ou le plaisir ou la rareté 1». Or, peut-on dire que les métaux qui servent à fabriquer des pièces de monnaie (il ne s'agit pas ici du billon qui ne sert que d'appoint dans certaines contrées, mais de celles qui sont utilisées dans le commerce extérieur) fassent partie des richesses? D'utilité, l'or et l'argent n'en ont que très peu - «autant qu'on pourrait s'en servir pour l'usage de la maison» ; et ils ont beau être rares, leur abondance excède encore ce qui est requis pour ces utilisations. Si on les recherche, si les hommes trouvent qu'ils leur font toujours défaut, s'ils creusent des mines et s'ils se font la guerre pour s'en emparer, c'est que la fabrication des monnaies d'or et d'argent leur ont donné une utilité et une rareté que ces métaux ne détiennent pas par eux-mêmes. «La monnaie n'emprunte point sa valeur de la matière dont elle est composée, mais bien de la forme qui est l'image ou la marque du Prince 2.» C'est parce que l'or est monnaie qu'il est précieux. Non pas l'inverse. Du coup le rapport si étroitement fixé au XVIe siècle est retourné: la monnaie (et jusqu' au métal dont elle est faite) reçoit sa valeur de sa pure fonction de signe. Ce qui entraîne deux conséquences. D'abord ce n'est plus du métal que viendra la valeur des choses. Celle-ci s'établit par elle-même, sans référence à la monnaie, d'après des critères d'utilité, de plaisir ou de rareté ; c'est par rapport les unes aux autres que les choses prennent de la valeur ; le métal permettra seulement de représenter cette valeur, comme un nom représente une image ou une idée, mais ne la constitue pas: «L'or n'est que le signe et l'instrument usuel pour mettre en pratique la valeur des choses ; mais la vraie estimation d'icelle tire sa source du jugement humain et de cette faculté qu'on nomme estimative 1.» Les richesses sont les richesses parce

que nous les estimons, tout comme nos idées sont ce qu'elles sont parce que nous nous les représentons. Les signes monétaires ou verbaux s'y ajoutent de surcroît.

Mais pourquoi l'or et l'argent, qui en eux-mêmes ne sont qu' à peine des richesses ont-ils reçu ou pris ce pouvoir signifiant? On pourrait bien, sans doute, utiliser une autre marchandise à cet effet «pour si vile et abjecte qu'elle soit 2». Le cuivre qui, dans beaucoup de nations reste à l'état de matière bon marché, ne devient précieux chez certaines que dans la mesure où on le transforme en monnaies. Mais d'une façon générale on se sert de l'or et de l'argent parce qu'ils recèlent en eux-mêmes une «perfection propre». Perfection qui n'est pas de l'ordre du prix ; mais relève de leur capacité indéfinie de représentation. Ils sont durs, impérissables, inaltérables ; ils peuvent se diviser en parcelles minuscules; ils peuvent rassembler un grand poids sous un volume faible ; ils peuvent être facilement transportés ; ils sont faciles à percer. Tout ceci fait de l'or et de l'argent un instrument privilégié pour représenter toutes les autres richesses et en faire par analyse une comparaison rigoureuse. Ainsi se trouve défini le rapport de la monnaie aux richesses. Rapport arbitraire puisque ce n'est pas la valeur intrinsèque du métal qui donne le prix aux choses ; tout objet même sans prix peut servir de monnaie ; mais il faut encore qu'il ait des qualités propres de représentation et des capacités d'analyse qui permettent d'établir entre les richesses des rapports d'égalité et de différence. Il apparaît alors que l'utilisation de l'or et de l'argent est justement fondée. Comme le dit Bouteroue, la monnaie, «c'est une portion de matière à laquelle l'autorité publique a donné un poids et une valeur certaine pour servir de prix et égaler dans le commerce l'inégalité de toutes choses 4». Le «mercantilisme» a à la fois libéré la monnaie du postulat de la valeur propre du métal - «folie de ceux pour qui l'argent est une marchandise comme une autre 5» - et établi entre elle et la richesse un rapport rigoureux de représentation et d'analyse. «Ce qu'on regarde dans la monnaie, dit Barbon, ce n'est pas tellement la quantité d'argent qu'elle contient, mais le fait qu'elle ait cours 1.»

On est d'ordinaire injuste, et deux fois, avec ce qu'il est convenu d'appeler le «mercantilisme» : soit qu'on dénonce en lui ce qu'il n'a cessé de critiquer (la valeur intrinsèque du métal comme principe de richesse), soit qu'on découvre en lui une série d'immédiates contradictions: n'a-t-il pas défini la monnaie dans sa pure fonction de signe, alors qu'il en demandait l'accumulation comme d'une marchandise? n'a-t-il pas reconnu l'importance des fluctuations quantitatives du numéraire, et méconnu leur action sur les prix ? n'a-t-il pas été protectionniste, tout en fondant sur l'échange le mécanisme d'accroissement des richesses ? En fait ces contradictions ou ces hésitations n'existent que si on pose au mercantilisme un dilemme qui me pouvait pas avoir de sens pour lui: celui de la monnaie marchandise ou signe. Pour la pensée classique en train de se constituer, la monnaie, c'est ce qui permet de représenter les richesses. Sans de tels signes, les richesses resteraient immobiles, inutiles et comme

silencieuses ; l’or et l’argent sont en ce sens créateurs de tout ce que l'homme peut convoiter. Mais pour pouvoir jouer ce rôle de représentation, il faut que la monnaie présente des propriétés (physiques et non pas économiques) qui la rendent adéquate à sa tâche, et partant précieuse. C'est à titre de signe universel qu'elle devient marchandise rare et inégalement répartie: «Le cours et valeur imposés à toute monnaie est la vraie bonté intrinsèque d'icelle 2.» Tout comme dans l'ordre des représentations, les signes qui les remplacent et les analysent doivent être eux aussi des représentations, la monnaie ne peut signifier les richesses sans être elle-même une richesse. Mais elle devient richesse parce qu'elle est signe ; alors qu'une représentation doit être d'abord représentée pour ensuite devenir signe.

De là, les apparentes contradictions entre les principes de l'accumulation et les règles de la circulation. En un moment donné du temps, le nombre d'espèces qui existent est déterminé ; Colbert pensait même, malgré l'exploitation des mines, malgré le métal américain, que «la quantité d'argent qui roule en Europe est constante». Or c'est de cet argent qu'on a besoin pour représenter les richesses, c'est-à-dire les attirer, les faire apparaître en les amenant de l'étranger ou en les fabricant sur place ; c'est de lui aussi qu'on a besoin pour les faire passer de main en main dans les processus d'échange. Il faut donc importer du métal en le prenant aux Etats voisins: «Il n'y a que le commerce seul et tout ce qui en dépend qui puissent produire ce grand effet 1.» La législation doit donc veiller à deux choses: «interdire le transfert du métal à l'étranger ou son utilisation à d'autres fins que le monnayage, et fixer des droits de douane tels qu'ils permettent à la balance commerciale d'être toujours positive, favoriser l'importation des marchandises brutes, prévenir autant que possible celle d'objets fabriqués, exporter les produits manufacturés plutôt que les denrées elles-mêmes dont la disparition amène la disette et provoque la montée des prix 2». Or, le métal qui s'accumule n'est pas destiné à s'engorger ni à dormir ; on ne l'attire dans un état que pour qu'il y soit consommé par l’ échange. Comme le disait Becher, tout ce qui est dépense pour l'un des partenaires est rentrée pour l'autre 3 ; et Thomas Mun identifiait l'argent comptant avec la fortune 4. C'est que l'argent ne devient richesse réelle que dans l'exacte mesure où il accomplit sa fonction représentative: quand il remplace les marchandises, quand il leur permet de se déplacer ou d'attendre, quand il donne aux matières brutes l'occasion de devenir consommables, quand il rétribue le travail. Il n'y a donc pas à craindre que l'accumulation d'argent dans un Etat y fasse monter les prix ; et le principe établi par Bodin que la grande cherté du XVIe siècle était due à l'afflux de l'or américain n’ est pas valable ; s’ il est vrai que la multiplication du numéraire fait d'abord monter les prix, il stimule le commerce et les manufactures ; la quantité de richesses croît et le nombre d’ éléments entre lesquels se répartissent les espèces se trouve augmenté d'autant. La hausse des prix n'est par à redouter: au contraire, maintenant que les objets précieux se sont multipliés, maintenant que les bourgeois, comme dit Scipion de Grammont, peuvent porter «du satin et du

velours», la valeur des choses, même les plus rares, n'a pu que baisser par rapport à la totalité des autres; de même chaque fragment de métal perd de sa valeur en face des autres à mesure qu'augmente la masse des espèces en circulation 5.

Les rapports entre richesse et monnaie s'établissent donc dans la circulation et l'échange, non plus dans la «préciosité» du métal. Quand les biens peuvent circuler (et ceci grâce à la monnaie), ils se multiplient et les richesses augmentent ; quand les espèces deviennent plus nombreuses, par l'effet d'une bonne circulation et d'une balance favorable, on peut attirer de nouvelles marchandises et multiplier les cultures et les fabriques. Il faut donc dire avec Horneck que l'or et l'argent «sont le plus pur de notre sang, la moelle de nos forces», «les instruments les plus indispensables de l'activité humaine et de notre existence 1». On retrouve ici la vieille métaphore d'une monnaie qui serait à la société ce que le sang est au corps 2. Mais chez Davanzatti, les espèces n'avaient pas d'autre rôle que d'irriguer les diverses parties de la nation. Maintenant que monnaie et richesse sont prises toutes deux à l 'intérieur de l'espace des échanges et de la circulation, le mercantilisme peut ajuster son analyse sur le modèle récemment donné par Harvey. Selon Hobbes 3, le circuit veineux de la monnaie, c'est celui des impôts et des taxes qui prélèvent sur les marchandises transportées, achetées ou vendues, une certaine masse métallique ; celle-ci est conduite jusqu'au coeur de l'Homme-Léviathan, - c'est-à-dire jusqu'aux coffres de l'Etat. C'est là que le métal reçoit le «principe vital»: l'Etat en effet peut le fondre ou le remettre en circulation. Seule en tout cas, son autorité lui donnera cours ; et redistribué aux particuliers (sous forme de pensions, de traitements ou de rétribution pour des fournitures achetées par l' État), il stimulera, dans le second circuit maintenant artériel, les échanges, les fabrications et les cultures. La circulation devient ainsi une des catégories fondamentales de l'analyse. Mais le transfert de ce modèle physiologique n'a été rendu possible que par l'ouverture plus profonde d'un espace commun à la monnaie et aux signes, aux richesses et aux représentations. La métaphore, tellement assidue dans notre Occident, de la cité et du corps, n'a pris, au XVIIe siècle, ses pouvoirs imaginaires que sur le fond de nécessités archéologiques bien plus radicales.

A travers l'expérience mercantiliste, le domaine des richesses se constitue sur le même mode que celui des représentations. On a vu que celles-ci avaient le pouvoir de se représenter à partir d'elles-mêmes: d'ouvrir en soi un espace où elles s'analysaient et déformer avec leurs propres éléments des substituts qui permettaient à la fois d'établir un système de signes et un tableau des identités et des différences. De la même façon, les richesses ont le pouvoir de s'échanger ; de s'analyser en parties qui autorisent des rapports d'égalité ou d'inégalité ; de se signifier les unes les autres par ces éléments de richesses parfaitement comparables que sont les métaux précieux. Et tout comme le monde entier de la représentation se couvre de représentations au second degré qui les représentent, et ceci en une chaîne

ininterrompue, de même toutes les richesses du monde sont en rapport les unes avec les autres, dans la mesure où elles font partie d'un système d'échange. D'une représentation à l'autre, il n'y a pas d'acte autonome de signification, mais une simple et indéfinie possibilité d'échange. Quelles qu'en aient été les déterminations et les conséquences économiques, le mercantilisme, si on l'interroge au niveau de l'épistémè, apparaît comme le lent, le long effort pour mettre la réflexion sur les prix et la monnaie dans le droit fil de l'analyse des représentations. Il a fait surgir un domaine des «richesses» qui est connexe de celui qui, vers la même époque, s'est ouvert devant l'histoire naturelle, de celui également qui s'est déployé devant la grammaire générale. Mais alors que dans ces deux derniers cas, la mutation s'est faite brusquement (un certain mode d'être du langage se dresse soudain dans la Grammaire de Port-Royal, un certain mode d'être des individus naturels se manifeste presque d'un coup avec Jonston et Tournefort), - en revanche le mode d'être de la monnaie et de la richesse, parce qu'il était lié à toute une praxis, à tout un ensemble institutionnel, avait un indice de viscosité historique beaucoup plus élevé. Les êtres naturels et le langage n'ont pas eu besoin de l'équivalent de la longue opération mercantiliste pour entrer dans le domaine de la représentation, se soumettre à ses lois, recevoir d'elle ses signes et ses principes d' ordre.

IV. LE GAGE ET LE PRIX

La théorie classique de la monnaie et des prix s'est élaborée à travers des expériences historiques qu'on connaît bien. C'est d'abord la grande prise des signes monétaires qui a commencé assez tôt en Europe au XVIIe siècle ; faut-il en voir une première prise de conscience, encore marginale et allusive, dans l'affirmation de Colbert que la masse métallique est stable en Europe et que les apports américains peuvent être négligés? En tout cas, on fait l'expérience, à la fin du siècle, que le métal monnayé est trop rare: régression du commerce, hausse des prix, difficultés pour payer les dettes, les rentes et les impôts, dévalorisation de la terre. D'où la grande série des dévaluations qui ont lieu en France pendant les quinze premières années du XVIIIe siècle pour multiplier le numéraire ; les onze «diminutions» (réévaluations) qui sont échelonnées du 1er décembre 1713 au 1er septembre 1715, et qui sont destinées - mais c'est un échec - à remettre en circulation le métal qui se cache ; toute une suite de mesures qui diminuent le taux des rentes et en réduisent le capital nominal; l'apparition des billets de monnaie en 1701, bientôt remplacés par des rentes d'Etat. Parmi bien d'autres conséquences, l'expérience de Law a permis la réapparition des métaux, l'augmentation des prix, la réévaluation de la terre, la reprise du commerce. Les édits de janvier et de mai 1726 instaurent, pour tout le XVIIIe siècle,

une monnaie métallique stable: ils ordonnent la fabrication d'un louis d'or qui vaut, et vaudra jusqu' à la Révolution, vingt-quatre livres tournois.

On a l'habitude de voir dans ces expériences, dans leur contexte théorique, dans les discussions auxquelles elles ont donné lieu, l'affrontement des partisans d'une monnaie-signe contre ceux d'une monnaie-marchandise. D'un côté on met Law, bien entendu, avec Terrasson 1, Dutot 2, Montesquieu 3, le chevalier de Jaucourt 4 ; en face, on range, outre Paris-Duverney 5, le chancelier d'Aguesseau 6, Condillac, Destutt ; entre les deux groupes, et comme sur une ligne mitoyenne, il faudrait mettre Melon 7 et Graslin 8. Certes, il serait intéressant de faire le décompte exact des opinions et de déterminer comment elles se sont distribuées dans les différents groupes sociaux. Mais si on interroge le savoir qui les a, les unes et les autres, rendues possibles en même temps, on s'aperçoit que l'opposition est superficielle ; et que si elle est nécessaire, c'est à partir d'une disposition unique qui ménage seulement, en un point déterminé, la fourche d'un choix indispensable.

Cette disposition unique, c'est celle qui définit la monnaie comme un gage. Définition qu'on trouve chez Locke, et un peu avant lui chez Vaughan 1 ; puis chez Melon - «l'or et l'argent sont, de convention générale, le gage, l'équivalent, ou la commune mesure de tout ce qui sert à l'usage des hommes 2» , - chez Dutot - «les richesses de confiance ou d'opinion ne sont que représentatives, comme l'or, l'argent, le bronze, le cuivre 3» - chez Fortbonnais - «le point important» dans les richesses de convention consiste «dans l'assurance où sont les propriétaires de l'argent et des denrées de les échanger quand ils le voudront... sur le pied établi par l' usage 4». Dire que la monnaie est un gage, c'est dire qu'elle n'est rien de plus qu' un jeton reçu de consentement commun - pure fiction par conséquent ; mais c'est dire aussi qu'elle vaut exactement ce contre quoi on l'a donnée, puisqu'à son tour elle pourra être échangée contre cette même quantité de marchandise ou son équivalent. La monnaie peut toujours ramener entre les mains de son propriétaire ce qui vient d'être échangé contre elle, tout comme, dans la représentation, un signe doit pouvoir ramener à la pensée ce qu'il représente. La monnaie, c'est une solide mémoire, une représentation qui se dédouble, un échange différé. Comme le dit Le Trosne, le commerce qui se sert de la monnaie est un perfectionnement dans la mesure même où il est «un commerce imparfait 5», un acte auquel manque, pendant un temps, celui qui le compense, une demi-opération qui promet et attend l'échange inverse par lequel le gage se trouvera reconverti en son contenu effectif.

Mais comment le gage monétaire peut-il donner cette assurance? Comment peut-il échapper au dilemme du signe sans valeur ou de la marchandise analogue à toutes les autres? C'est là que se situe pour l'analyse classique de la monnaie le point d'hérésie, - le choix qui oppose aux partisans de Law ses adversaires. On peut concevoir, en effet, que l'opération qui gage la monnaie est assurée par la

valeur marchande de la matière dont elle est faite ; ou au contraire par une autre marchandise, à elle extérieure, mais qui lui serait liée par le consentement collectif ou la volonté du prince. C'est cette seconde solution que choisit Law, à cause de la rareté du métal et des oscillations de sa valeur marchande. Il pense qu'on peut faire circuler une monnaie de papier qui serait gagée par la propriété foncière: il ne s'agit alors que d'émettre «des billets hypothéqués sur les terres et qui doivent s'éteindre par des paiements annuels..., ces billets circuleront comme de l'argent monnayé pour la valeur qu'ils expriment 1». On sait que Law fut obligé de renoncer à cette technique dans son expérience française et qu'il fit assurer le gage de la monnaie par une compagnie de commerce. L'échec de l'entreprise n'a entamé en rien la théorie de la monnaie-gage qui l'avait rendue possible mais qui rendait également possible toute réflexion sur la monnaie, même opposée aux conceptions de Law. Et lorsqu'une monnaie métallique stable sera instaurée en 1726, le gage sera demandé à la substance même de l'espèce. Ce qui assure à la monnaie son échangeabilité, ce sera la valeur marchande du métal qui s'y trouve présent ; et Turgot critiquera Law d'avoir cru que «la monnaie n'est qu'une richesse de signe dont le crédit est fondé sur la marque du prince. Cette marque n'est là que pour en certifier le poids et le titre... C'est donc comme marchandise que l'argent est non pas le signe, mais la commune mesure des autres marchandises... L'or tire son prix de sa rareté, et bien loin que ce soit un mal qu'il soit employé en même temps et comme marchandise et comme mesure, ces deux emplois soutiennent son prix 2». Law, avec ses partisans, ne s'oppose pas à son siècle comme le génial - ou imprudent - précurseur des monnaies fiduciaires. Sur le même mode que ses adversaires, il définit la monnaie comme gage. Mais il pense que le fondement en sera mieux assuré (à la fois plus abondant et plus stable) par une marchandise extérieure à l'espèce monétaire elle-même ; ses adversaires, en revanche, pensent qu'il sera mieux assuré (plus certain et moins soumis aux spéculations) par la substance métallique qui constitue la réalité matérielle de la monnaie. Entre Law et ceux qui le critiquent, l'opposition ne concerne que la distance du gageant au gagé. Dans un cas, la monnaie, allégée en elle-même de toute valeur marchande, mais assurée par une valeur qui lui est extérieure, est ce «par quoi» on échange les marchandises 3 ; dans l'autre cas la monnaie ayant en soi un prix est à la fois ce «par quoi» et ce «pour quoi» on échange les richesses. Mais dans un cas comme dans l'autre, la monnaie permet de fixer le prix des choses grâce à un certain rapport de proportion avec les richesses et un certain pouvoir de les faire circuler.

En tant que gage, la monnaie désigne une certaine richesse (actuelle ou non) : elle en établit le prix. Mais le rapport entre la monnaie et les marchandises, donc le système des prix, se trouve modifié dès que la quantité de monnaie ou la quantité de marchandises en un point du temps sont, elles aussi, altérées. Si la monnaie est en petite quantité par rapport aux biens, elle aura une grande valeur, et les prix seront bas ; si sa quantité augmente au point de devenir abondante en face des richesses, alors elle

aura peu de valeur et les prix seront hauts. Le pouvoir de représentation et d'analyse de la monnaie varie avec la quantité d'espèces d'une part, et avec la quantité de richesses de l'autre: il ne serait constant que si les deux quantités étaient stables ou variaient ensemble dans une même proportion.

La «loi quantitative» n'a pas été «inventée» par Locke. Bodin et Davanzatti savaient bien au XVIe siècle déjà que l'accroissement des masses métalliques en circulation faisait monter le prix des marchandises ; mais ce mécanisme apparaissait lié à une dévalorisation intrinsèque du métal. A la fin du XVIIe siècle, ce même mécanisme est défini à partir de la fonction représentative de la monnaie, «la quantité de la monnaie étant en proportion avec tout le commerce». Davantage de métal - et du coup chaque marchandise existant au monde pourra disposer d'un peu plus d'éléments représentatifs ; davantage de marchandises et chaque unité métallique sera un peu plus fortement gagée. Il suffit de prendre une denrée quelconque comme repère stable, et le phénomène de variation apparaît en toute clarté: «Si nous prenons, dit Locke, le blé pour mesure fixe, nous trouverons que l'argent a essuyé dans sa valeur les mêmes variations que les autres marchandises... La raison en est sensible. Depuis la découverte des Indes, il y a dix fois plus d'argent dans le monde qu'il y en avait alors ; il vaut aussi 9/10 de moins, c'est-à-dire qu'il faut en donner 10 fois plus qu'on en donnait il y a 200 ans, pour acheter la même quantité de marchandises 1.» La baisse de la valeur du métal qui est ici invoquée ne concerne pas une certaine qualité précieuse qui lui appartiendrait en propre, mais son pouvoir général de représentation. Il faut considérer les monnaies et les richesses comme deux masses jumelles qui se correspondent nécessairement: «Comme le total de l'une est au total de l'autre, la partie de l'une sera à la partie de l'autre... S 'il n'y avait qu' une marchandise divisible comme l'or, la moitié de cette marchandise répondra à la moitié du total de l'autre côté 1.» A supposer qu'il n'y eût qu'un bien au monde, tout l' or de la terre serait là pour le représenter ; et inversement si les hommes ne disposaient à eux tous que d'une pièce de monnaie, toutes les richesses qui naissent de la nature ou sortent de leurs mains devraient s'en partager les subdivisions. A partir de cette situation-limite, si l'argent se met à affluer - les denrées restant égales - «la valeur de chaque partie de l'espèce diminuera d'autant» ; en revanche «si l'industrie, les arts et les sciences introduisent dans le cercle des échanges de nouveaux objets... il faudra appliquer, à la nouvelle valeur de ces nouvelles productions, une portion des signes représentatifs des valeurs ; cette portion étant prise sur la masse des signes diminuera sa quantité relative et augmentera d' autant sa valeur représentative pour faire face à plus de valeurs, sa fonction étant de les représenter toutes, dans les proportions qui leur conviennent 2».

Il n'y a donc pas de juste prix: rien dans une marchandise quelconque n'indique par quelque caractère intrinsèque la quantité de monnaie par quoi il faudrait la rétribuer. Le bon marché n'est ni plus ni moins exact que la cherté. Pourtant il existe des règles de commodité, qui permettent de fixer la quantité de

monnaie par laquelle il est souhaitable de représenter les richesses. A la limite chaque chose échangeable devrait avoir son équivalent - «sa désignation» - en espèces; ce qui serait sans inconvénient dans le cas où la monnaie utilisée serait de papier (on en fabriquerait et on en détruirait, selon l'idée de Law, à mesure des besoins de l'échange) ; mais ce qui serait gênant ou même impossible si la monnaie est métallique. Or, une seule et même unité monétaire acquiert en circulant le pouvoir de représenter plusieurs choses ; quand elle change de main, elle est tantôt le paiement d'un objet à l'entrepreneur, tantôt celui d'un salaire à l'ouvrier, celui d'une denrée au marchand, celui d'un produit au fermier, ou encore celui de la rente au propriétaire. Une seule masse métallique peut au fil du temps et selon les individus qui la reçoivent représenter plusieurs choses équivalentes (un objet, un travail, une mesure de blé, une part de revenu), - comme un nom commun a le pouvoir de représenter plusieurs choses, ou un caractère taxinomique celui de représenter plusieurs individus, plusieurs espèces, plusieurs genres, etc. Mais alors que le caractère ne couvre une généralité plus grande qu'en devenant plus simple, la monnaie ne représente plus de richesses qu'en circulant plus vite. L'extension du caractère se définit par le nombre d'espèces qu'il groupe (donc par l'espace qu'il occupe dans le tableau) ; la vitesse de circulation de la monnaie par le nombre de mains entre lesquelles il passe avant de revenir à son point de départ (c'est pourquoi on choisit comme origine le paiement à l'agriculture des produits de sa récolte, parce qu’ on a là des cycles annuels absolument certains). On voit donc qu'à l'extension taxinomique du caractère dans l'espace simultané du tableau correspond la vitesse du mouvement monétaire pendant un temps défini.

Cette vitesse a deux limites: une vitesse infiniment rapide qui serait celle d'un échange immédiat où la monnaie n'aurait pas de rôle à jouer, et une vitesse infiniment lente où chaque élément de richesse aurait son double monétaire. Entre ces deux extrêmes, il y a des vitesses variables, auxquelles correspondent les quantités de monnaies qui les rendent possibles. Or, les cycles de la circulation sont commandés par l'annuité des récoltes: il est donc possible, à partir de celles-ci et en tenant compte du nombre d'individus qui peuple un État, de définir la quantité de monnaie nécessaire et suffisante pour qu'elle passe entre toutes les mains et qu'elle y représente au moins la subsistance de chacun. On comprend comment se sont trouvées liées, au XVIIIe siècle, les analyses de la circulation à partir des revenus agricoles, le problème du développement de la population, et le calcul de la quantité optima d'espèces monnayées. Triple question qui se pose sous une forme normative: car le problème n’ est pas de savoir par quels mécanismes l'argent circule ou stagne, comment il se dépense ou s'accumule (de telles questions ne sont possibles que dans une économie qui poserait les problèmes de la production et du capital), mais quelle est la quantité nécessaire de monnaie pour que dans un pays donné la circulation se fasse assez vite en passant par un assez grand nombre de mains. Alors les prix seront non

pas intrinsèquement «justes», mais exactement ajustés: les divisions de la masse monétaire analyseront les richesses selon une articulation qui ne sera ni trop lâche ni trop serrée. Le «tableau» sera bien fait.

Cette proportion optima n'est pas la même si on envisage un pays isolé ou le jeu de son commerce extérieur. En supposant un État qui soit capable de vivre sur lui-même, la quantité de monnaie qu'il faut mettre en circulation dépend de plusieurs variables: la quantité de marchandises qui entre dans le système des échanges ; la part de ces marchandises qui n'étant ni distribuée ni rétribuée par le système du troc doit être, à un moment quelconque de son parcours, représentée par de la monnaie; la quantité de métal à laquelle peut se substituer le papier écrit; enfin le rythme auquel doivent s'effectuer les paiements: il n'est pas indifférent, comme le fait remarquer Cantillon 1, que les ouvriers soient payés à la semaine ou à la journée, que les rentes soient versées au terme de l'année, ou plutôt, comme c'est la coutume, à la fin de chaque trimestre. Les valeurs de ces quatre variables étant définies pour un pays donné, on peut définir la quantité optima d' espèces métalliques. Pour faire un calcul de ce genre, Cantillon part de la production de la terre, dont toutes les richesses sont issues directement ou indirectement. Cette production se divise en trois rentes entre les mains du fermier: la rente payée au propriétaire ; celle qui est utilisée à l'entretien du fermier, à celui des hommes et des chevaux ; enfin «une troisième qui doit lui demeurer pour faire profiter son entreprise 2». Or, seule la première rente et une moitié environ de la troisième doivent être versées en espèces ; les autres peuvent être payées sous la forme d'échanges directs. En tenant compte du fait qu'une moitié de la population réside dans les villes et a des dépenses d'entretien plus élevées que les paysans, on voit que la masse monétaire en circulation devrait être presque égale aux 2/3 de la production. Si du moins tous les paiements se faisaient une fois par an ; mais en fait la rente foncière est acquittée chaque trimestre ; il suffit donc d'une quantité d'espèces équivalent à 1/6 de la production. De plus beaucoup de paiements se font à la journée ou à la semaine ; la quantité de monnaie requise est donc de l'ordre de la neuvième partie de la production, - c'est-à-dire du 1/3 de la rente des propriétaires 3.

Mais ce calcul n'est exact qu'à la condition d'imaginer une nation isolée. Or, la plupart des États entretiennent les uns avec les autres un commerce où les seuls moyens de paiement sont le troc, le métal estimé d'après son poids (et non pas les espèces avec leur valeur nominale) et éventuellement les effets bancaires. Dans ce cas, on peut calculer aussi la quantité relative de monnaie qu'il est souhaitable de mettre en circulation: toutefois cette estimation ne doit pas prendre pour référence la production foncière, mais un certain rapport des salaires et des prix avec ceux qui sont pratiqués dans les pays étrangers. En effet dans une contrée où les prix sont relativement peu élevés (à raison d'une faible quantité de monnaie), l'argent étranger est attiré par de larges possibilités d'achat: la quantité de métal s' accroît. L'État comme on dit, devient «riche et puissant» ; il peut entretenir une flotte et une

armée, achever des conquêtes, s'enrichir encore. La quantité d'espèces en circulation fait monter les prix, tout en donnant aux particuliers la faculté d' acheter à l'étranger, là où les prix sont inférieurs ; peu à peu le métal disparaît, et l' État de nouveau s'appauvrit. Tel est le cycle que décrit Cantillon et qu'il formule en un principe général: «La trop grande abondance d'argent, qui fait, tandis qu'elle dure la puissance des États, les rejette insensiblement et naturellement dans l'indigence 1.»

Il ne serait sans doute pas possible d'éviter ces oscillations, s'il n'existait dans l'ordre des choses une tendance inverse qui aggrave sans cesse la misère des nations déjà pauvres et accroît au contraire la prospérité des États riches. C'est que les mouvements de la population se dirigent dans un sens opposé au numéraire. Celui-ci va des États prospères aux régions de bas prix ; les hommes, eux, sont attirés vers les salaires élevés, donc vers les pays qui disposent d'un numéraire abondant. Les pays pauvres ont donc tendance à se dépeupler ; l'agriculture et l'industrie s'y détériorent et la misère augmente. Dans les pays riches, au contraire, l'afflux de la main-d'oeuvre permet d'exploiter de nouvelles richesses, dont la vente accroît en proportion la quantité de métal qui circule 2. La politique doit donc chercher à composer ces deux mouvements inverses de la population et du numéraire. Il faut que le nombre des habitants croisse peu à peu, mais sans arrêt, pour que les manufactures puissent trouver une main-d' oeuvre toujours abondante ; alors les salaires n'augmenteront pas plus vite que les richesses, ni les prix avec eux, et la balance commerciale pourra rester favorable: on reconnaît là le fondement des thèses populationnistes 3. Mais d'autre part, il faut aussi que la quantité du numéraire soit toujours en légère augmentation: seul moyen pour que les productions de la terre ou de l'industrie soient bien rétribuées, pour que les salaires soient suffisants, pour que la population ne soit pas misérable au milieu des richesses qu'elle fait naître: de là toutes les mesures pour favoriser le commerce extérieur et maintenir une balance positive.

Ce qui assure l'équilibre, et empêche les profondes oscillations entre la richesse et la pauvreté, ce n'est donc pas un certain statut définitivement acquis, mais une composition - à la fois naturelle et concertée - de deux mouvements. Il y a prospérité dans un État, non pas quand les espèces y sont nombreuses ou les prix élevés ; mais quand les espèces en sont à ce stade d'augmentation - qu'il faut pouvoir prolonger indéfiniment - qui permet de soutenir les salaires sans augmenter encore les prix: alors la population croît régulièrement, son travail produit toujours davantage, et l'augmentation consécutive des espèces se répartissant (selon la loi de représentativité) entre des richesses peu nombreuses, les prix n'augmentent pas par rapport à ceux qui sont pratiqués à l'étranger. C'est seulement «entre l'accroissement de la quantité d'or et la hausse des prix que l'accroissement de la quantité d'or et d'argent est favorable à l'industrie. Une nation dont le numéraire est en voie de diminution est, au moment où on fait la comparaison, plus faible et plus misérable qu'une autre qui n'

en possède pas davantage, mais dont le numéraire est en voie d'accroissement 1». C' est ainsi que s'explique le désastre espagnol: la possession des mines en effet avait augmenté massivement le numéraire - et par voie de conséquence, les prix - sans que l'industrie, l'agriculture et la population aient eu le temps, entre cause et effet, de se développer en proportion: il était fatal que l'or américain se répande sur l' Europe, y achète des denrées, y fasse croître les manufactures, y enrichisse les fermes, laissant l'Espagne plus misérable qu'elle n'avait jamais été. L'Angleterre, en revanche, si elle a attiré le métal, ce fut toujours pour en faire profiter le travail, et non le seul luxe de ses habitants, c'est-à-dire pour accroître, avant toute hausse des prix, le nombre de ses ouvriers et la quantité de ses produits 2.

De telles analyses sont importantes parce qu'elles introduisent la notion de progrès dans l'ordre de l'activité humaine. Mais plus encore parce qu'elles affectent le jeu des signes et des représentations d'un indice temporel qui définit pour le progrès la condition de sa possibilité. Indice qu'on ne trouve dans aucune autre région de la théorie de l'ordre. La monnaie, en effet, telle que la conçoit la pensée classique, ne peut pas représenter la richesse sans que ce pouvoir ne se trouve, de l'intérieur, modifié par le temps - soit qu'un cycle spontané augmente, après l'avoir diminuée, sa capacité de représenter les richesses, soit qu'un politique maintienne, à coups d'efforts concertés, la constance de sa représentativité. Dans l' ordre de l'histoire naturelle, les caractères (les faisceaux d'identités choisis pour représenter et distinguer plusieurs espèces ou plusieurs genres) se logeaient à l'intérieur de l'espace continu de la nature qu'ils découpaient en un tableau taxinomique ; le temps n'intervenait que de l'extérieur, pour bouleverser la continuité des plus petites différences, et les disperser selon les lieux déchiquetés de la géographie. Ici, au contraire, le temps appartient à la loi intérieure des représentations, il fait corps avec elle ; il suit et altère sans interruption le pouvoir que détiennent les richesses de se représenter elles-mêmes et de s'analyser dans un système monétaire. Là où l'histoire naturelle découvrait des plages d' identités séparées par des différences, l'analyse des richesses découvre des «différentielles», - des tendances à l'accroissement et à la diminution.

Cette fonction du temps dans la richesse, il était nécessaire qu'elle apparaisse dès le moment (c'était à la fin du XVIIe siècle) où la monnaie était définie comme gage et assimilée au crédit: il fallait bien alors que la durée de la créance, la rapidité avec laquelle elle venait à échoir, le nombre de mains entre lesquelles elle passait pendant un temps donné, deviennent des variables caractéristiques de son pouvoir représentatif. Mais tout cela n'était que la conséquence d'une forme de réflexion qui plaçait le signe monétaire, par rapport à la richesse, dans une posture de représentation au sens plein du terme. C'est par conséquent le même réseau archéologique qui soutient, dans l'analyse des richesses, la théorie de la monnaie-représentation, et dans l'histoire naturelle, la théorie du caractère-représentation. Le

caractère désigne les êtres tout en les situant dans leur voisinage ; le prix monétaire désigne les richesses mais dans le mouvement de leur croissance ou de leur diminution.

V. LA FORMATION DE LA VALEUR

La théorie de la monnaie et du commerce répond à la question: comment, dans le mouvement des échanges, les prix peuvent-ils caractériser les choses, - comment la monnaie peut-elle établir entre les richesses un système de signes et de désignation? La théorie de la valeur répond à une question qui croise celle-ci, interrogeant comme en profondeur et à la verticale la plage horizontale où les échanges s' accomplissent indéfiniment: pourquoi y a-t-il des choses que les hommes cherchent à échanger, pourquoi les unes valent-elles plus que les autres, pourquoi certaines, qui sont inutiles, ont-elles une valeur élevée, alors que d'autres, indispensables, sont de valeur nulle? Il ne s'agit donc plus de savoir selon quel mécanisme les richesses peuvent se représenter entre elles (et par cette richesse universellement représentative qu'est le métal précieux), mais pourquoi les objets du désir et du besoin ont à être représentés, comment on pose la valeur d'une chose et pourquoi on peut affirmer qu'elle vaut tant ou tant.

Valoir, pour la pensée classique, c'est d'abord valoir quelque chose, être substituable à cette chose dans un processus d'échange. La monnaie n'a été inventée, les prix ne se sont fixés et ne se modifient que dans la mesure où cet échange existe. Or l'échange n'est un phénomène simple qu'en apparence. En effet, on n'échange dans le troc que si chacun des deux partenaires reconnaît une valeur à ce que détient l' autre. En un sens, il faut donc que ces choses échangeables, avec leur valeur propre, existent à l'avance entre les mains de chacun pour que la double cession et la double acquisition se produisent enfin. Mais d'un autre côté, ce que chacun mange et boit, ce dont il a besoin pour vivre, n'a pas de valeur tant qu'il ne le cède pas ; et ce dont il n'a pas besoin est également dépourvu de valeur tant qu'il ne s'en sert pas pour acquérir quelque chose dont il aurait besoin. Autrement dit, pour qu'une chose puisse en représenter une autre dans un échange, il faut qu'elles existent déjà chargées de valeur ; et pourtant la valeur n'existe qu'à l'intérieur de la représentation (actuelle ou possible), c'est-à-dire à l'intérieur de l' échange ou de l'échangeabilité. De là deux possibilités simultanées de lecture: l'une analyse la valeur dans l'acte même de l'échange, au point de croisement du donné et du reçu; l'autre l'analyse comme antérieure à l'échange et comme condition première pour qu'il puisse avoir lieu. Ces deux lectures correspondent, la première à une analyse qui place et enferme toute l'essence du langage à l'intérieur de la proposition ; l'autre à une analyse qui découvre cette même essence du langage du côté des désignations primitives - langage d'action ou racine ; dans le premier cas, en effet, le langage trouve son lieu de possibilité dans une attribution assurée par le verbe - , c'est-à-dire par cet élément de

langage en retrait de tous les mots mais qui les rapporte les uns aux autres ; le verbe, rendant possibles tous les mots du langage à partir de leur lien propositionnel, correspond à l'échange qui fonde, comme un acte plus primitif que les autres, la valeur des choses échangées et le prix contre lequel on les cède ; dans l'autre forme d'analyse, le langage est enraciné hors de lui-même et comme dans la nature ou les analogies des choses ; la racine, le premier cri qui donnait naissance aux mots avant même que le langage soit né correspond à la formation immédiate de la valeur avant l'échange et les mesures réciproques du besoin.

Mais pour la grammaire, ces deux formes d'analyse - à partir de la proposition ou à partir des racines - sont parfaitement distinctes, parce qu'elle a affaire au langage - c'est-à-dire à un système de représentations qui est chargé à la fois de désigner et de juger, ou encore qui a rapport à la fois à un objet et à une vérité. Dans l'ordre de l'économie, cette distinction n'existe pas, car pour le désir, le rapport à son objet et l' affirmation qu'il est désirable ne font qu'une seule et même chose ; le désigner, c'est déjà poser le lien. De sorte que là où la grammaire disposait de deux segments théoriques séparés et ajustés l'un à l'autre, formant d'abord une analyse de la proposition (ou du jugement) puis une analyse de la désignation (du geste ou de la racine), l'économie ne connaît qu'un seul segment théorique, mais qui est susceptible simultanément de deux lectures faites en sens inverse. L'une analyse la valeur à partir de l'échange des objets du besoin, - des objets utiles, l'autre à partir de la formation et de la naissance des objets dont l'échange définira ensuite la valeur, - à partir de la prolixité de la nature. On reconnaît, entre ces deux lectures possibles, un point d'hérésie qui nous est familier: il sépare ce qu'on appelle la «théorie psychologique» de Condillac, de Galiani, de Graslin, de celle des Physiocrates, avec Quesnay et son école. La Physiocratie n'a sans doute pas l'importance que lui ont attribuée les économistes dans la première partie du XIXe siècle, quand ils cherchaient en elle l'acte de fondation de l'économie politique ; mais il serait aussi vain sans doute de prêter le même rôle - comme l'ont fait les marginalistes à l'«école psychologique». Entre ces deux modes d'analyse, il n'y a d'autres différences que le point d'origine et la direction choisis pour parcourir un réseau de nécessité qui demeure identique.

Pour qu'il y ait valeurs et richesses, il faut, disent les Physiocrates, qu'un échange soit possible: c'est-à-dire que l'on ait à sa disposition un superflu dont l' autre se trouve avoir besoin. Le fruit dont j'ai faim, que je cueille et que je mange, c' est um bien que m'offre la nature ; il n'y aura richesse que si les fruits sur mon arbre sont assez nombreux pour excéder mon appétit. Encore faut-il qu'un autre ait faim et me les demande. «L'air que nous respirons, dit Quesnay, l'eau que nous puisons à la rivière et tous les autres biens ou richesses surabondantes et communes à tous les hommes, ne sont pas commerçables: ce sont des biens, non des richesses 1.» Avant l'échange, il n'y a que cette réalité, rare ou abondante, que

fournit la nature; seules, la demande de l'un et la renonciation de l'autre sont capables de faire apparaître des valeurs. Or, les échanges ont précisément pour fin de répartir les excédents de manière qu'ils soient distribués à ceux à qui ils font défaut. Ils ne sont donc «richesses» qu'à titre provisoire, pendant le temps où, présents chez les uns et absents chez les autres, ils commencent et accomplissent le trajet qui les amenant chez les consommateurs les restituera à leur nature primitive de biens. «Le but de l'échange, dit Mercier de La Rivière, est la jouissance, la consommation, de sorte que le commerce peut être défini sommairement: l'échange des choses usuelles pour parvenir à leur distribution entre les mains de leurs consommateurs 2.» Or cette constitution de la valeur par le commerce 3 ne peut pas se faire sans une soustraction de biens: en effet, le commerce transporte les choses, entraîne des frais de voiturage, de conservation, de transformation, de mise en vente 4: bref, il en coûte une certaine consommation de biens pour que les biens eux-mêmes soient transformés en richesses. Le seul commerce qui ne coûterait rien serait le troc pur et simple ; les biens n'y sont richesses et valeurs que le temps d'un éclair, pendant l' instant de l'échange: «Si l'échange pouvait être fait immédiatement et sans frais, il ne pourrait être que plus avantageux aux deux échangeurs: aussi se trompe-t-on bien lourdement quand on prend pour le commerce même les opérations intermédiaires qui servent à faire le commerce 5.» Les Physiocrates ne se donnent que la réalité matérielle des biens: et la formation de la valeur dans l'échange devient alors coûteuse, et s'inscrit en déduction des biens existants. Former de la valeur, ce n'est donc pas satisfaire des besoins plus nombreux ; c'est sacrifier des biens pour en échanger d'autres. Les valeurs forment le négatif des biens.

Mais d'où vient que la valeur puisse ainsi se former? Quelle est l'origine de cet excédent qui permet aux biens de se transformer en richesses sans pour autant s'effacer et disparaître à force d'échanges successifs et de circulation? Comment se fait-il que le coût de cette formation incessante de valeur n'épuise pas les biens qui sont à la disposition des hommes?

Est-ce que le commerce peut trouver en lui-même ce supplément nécessaire? Certainement pas, puisqu'il se propose d'échanger valeur pour valeur et selon la plus grande égalité possible. «Pour recevoir beaucoup, il faut donner beaucoup; et pour donner beaucoup, il faut recevoir beaucoup. Voilà tout l'art du commerce. Le commerce, de sa nature, ne fait qu'échanger ensemble des choses de valeur égale 1.» Sans doute une marchandise, en gagnant un marché éloigné peut s'échanger pour un prix supérieur à celui qu'elle obtiendrait sur place: mais cette augmentation correspond aux dépenses réelles de transport ; et si elle ne perd rien de ce fait, c'est que la marchandise stagnante contre quoi elle s'est échangée a perdu ces frais de voiturage sur son propre prix. On a beau promener les marchandises d'un bout du monde à l'autre, le coût de l'échange est toujours prélevé sur les biens échangés. Ce n'est pas le commerce qui a produit ce superflu. Il a fallu que cette pléthore existe pour que le commerce soit

possible.
L'industrie, elle non plus, n'est pas capable de rétribuer le coût de formation de la valeur. En effet, les produits des manufactures peuvent être mis en vente selon deux régimes. Si les prix sont libres, la concurrence tend à la faire baisser de sorte qu' outre la matière première, ils couvrent au plus juste le travail de l'ouvrier qui l'a transformée ; conformément à la définition de Cantillon, ce salaire correspond à la subsistance de l'ouvrier pendant le temps où il travaille ; sans doute faut-il ajouter encore la subsistance et les bénéfices de l'entrepreneur ; mais de toute façon l'accroissement de valeur dû à la manufacture représente la consommation de ceux qu'elle rétribue ; pour fabriquer des richesses, il a fallu sacrifier des biens: «L'artisan détruit autant en subsistance qu'il produit par son travail 2.» Quand il y a un prix de monopole, les prix de vente des objets peuvent s'élever considérablement. Mais ce n' est pas alors que le travail des ouvriers soit mieux rétribué: la concurrence qui joue entre eux tend à maintenir leurs salaires au niveau de ce qui est juste indispensable pour leur subsistance 1; quant aux bénéfices des entrepreneurs, il est vrai que les prix de monopole les font croître, dans la mesure où augmente la valeur des objets mis sur le marché, mais cette augmentation n'est rien d'autre que la baisse proportionnelle de la valeur d'échange des autres marchandises: «Tous ces entrepreneurs ne font des fortunes que parce que d'autres font des dépenses 2.» Apparemment, l'industrie augmente les valeurs ; en fait, elle prélève sur l'échange lui-même le prix d'une ou de plusieurs subsistances. La valeur ne se forme ni ne s'accroît par la production, mais par la consommation. Que ce soit celle de l'ouvrier qui assure sa subsistance, de l'entrepreneur qui retire des bénéfices, de l'oisif qui achète: «L'accroissement de la valeur vénale qui est dû à la classe stérile est l'effet de la dépense de l'ouvrier, et non pas celui de son travail. Car l'homme oisif qui dépense sans travailler produit à cet égard le même effet 3.» La valeur n'apparaît que là où des biens ont disparu ; et le travail fonctionne comme une dépense: il forme un prix de la subsistance qu'il a lui-même consommée.
Ceci est vrai du travail agricole lui-même. L'ouvrier qui laboure n'a pas un statut différent de celui qui tisse ou qui transporte ; il n'est qu'un «des outils du travail ou de la cultivation 4» - outil qui a besoin d'une subsistance et la prélève sur les produits de la terre. Comme dans tous les autres cas, la rétribution du travail agricole tend à s'ajuster exactement à cette subsistance. Pourtant, il a un privilège, non pas économique - dans le système des échanges - mais physique, dans l'ordre de la production des biens: c'est que la terre, lorsqu'elle est travaillée, fournit une quantité de subsistance possible bien supérieure à ce qui est nécessaire au cultivateur. En tant que travail rétribué, le labeur de l'ouvrier agricole est donc tout aussi négatif et dispendieux que celui des ouvriers de manufacture ; mais en tant que «commerce physique» avec la nature 5, il suscite chez elle une fécondité immense. Et s'il est vrai que cette prolixité est rétribuée à l'avance par les prix de labour, de semailles, de nourriture pour les

animaux, on sait bien qu'on trouvera un épi là où on a semé une graine ; et les troupeaux «s'engraissent chaque jour au temps même de leur repos, ce qui ne peut être dit d'un ballot de soie ou de laine dans les magasins 1». L'agriculture, c'est le seul domaine où l'accroissement de valeur dû à la production n'est pas équivalent à l'entretien du producteur. C'est qu'à vrai dire, il y a un producteur invisible qui n'a besoin d'aucune rétribution ; c'est à lui que l'agriculteur se trouve associé sans le savoir ; et au moment où le laboureur consomme autant qu'il travaille, ce même travail, par la vertu de son Co-Auteur, produit tous les biens sur lesquels sera prélevée la formation des valeurs: «L'Agriculture est une manufacture d'institution divine où le fabricant a pour associé l'Auteur de la nature, le Producteur même de tous les biens et de toutes les richesses 2.»

On comprend l'importance théorique et pratique que les Physiocrates ont accordée à la rente foncière - et non pas au travail agricole. C'est que celui-ci est rétribué par une consommation, alors que la rente foncière représente, ou doit représenter, le produit net: la quantité de biens que la nature fournit, en sus de la subsistance qu'elle assure au travailleur, et de la rétribution qu'elle demande elle-même pour continuer à produire. C'est cette rente qui permet de transformer les biens en valeurs, ou en richesses. Elle fournit de quoi rétribuer tous les autres travaux et toutes les consommations qui leur correspondent. De là deux soucis majeurs: mettre à sa disposition me grande quantité de numéraire pour qu'elle puisse alimenter le travail, le commerce et l' industrie ; veiller à ce que soit protégée absolument la part d'avance qui doit revenir à la terre pour lui permettre de produire encore. Le programme économique et politique des Physiocrates comportera donc, de toute nécessité: une augmentation des prix agricoles, mais non pas des salaires à ceux qui travaillent la terre; le prélèvement de tous les impôts sur la rente foncière elle-même; une abolition des prix de monopole et de tous les privilèges commerciaux (afin que l'industrie et le commerce, contrôlés par la concurrence, maintiennent forcément le juste prix) ; un vaste retour de l'argent à la terre pour les avances qui sont nécessaires aux récoltes futures.

Tout le système des échanges, toute la formation coûteuse des valeurs sont reportés à cet échange déséquilibré, radical et primitif qui s'établit entre les avances du propriétaire et la générosité de la nature. Seul cet échange est absolument bénéficiaire, et c'est à l'intérieur de ce profit net que peuvent être prélevés les frais que nécessite chaque échange, donc l'apparition de chaque élément de richesse. Il serait faux de dire que la nature produit spontanément des valeurs ; mais elle est la source inlassable des biens que l'échange transforme en valeurs, non sans dépenses ni consommation. Quesnay et ses disciples analysent les richesses à partir de ce qui se donne dans l'échange - c' est-à-dire de ce superflu qui existe sans valeur aucune, mais qui devient valeur en entrant dans un circuit de substitutions, où il devra rétribuer chacun de ses déplacements, chacune de ses transformations par des

salaires, de la nourriture, de la subsistance, bref par une partie de cet excédent auquel il appartient lui-même. Les Physiocrates commencent leur analyse par la chose elle-même qui se trouve désignée dans la valeur, mais qui préexiste au système des richesses. Il en est de même des grammairiens lorsqu'ils analysent les mots à partir de la racine, du rapport immédiat qui unit un son et une chose, et des abstractions successives par quoi cette racine devient un nom dans une langue.

VI. L'UTILITÉ

L'analyse de Condillac, de Galiani, de Graslin, de Destutt correspond à la théorie grammaticale de la proposition. Elle choisit pour point de départ, non pas ce qui est donné dans un échange, mais ce qui est reçu: la même chose, à vrai dire, mais envisagée du point de vue de celui qui en a besoin, qui la demande, et qui accepte de renoncer à ce qu'il possède pour obtenir cette autre chose qu'il estime plus utile et à laquelle il attache plus de valeur. Les Physiocrates et leurs adversaires parcourent en fait le même segment théorique, mais dans un sens opposé: les uns se demandent à quelle condition - et à quel coût - un bien peut devenir une valeur dans un système d' échanges, les autres, à quelle condition un jugement d'appréciation peut se transformer en prix dans ce même système d'échanges. On comprend pourquoi les analyses des Physiocrates et celles des utilitaristes sont souvent si proches, et parfois complémentaires ; pourquoi Cantillon a pu être revendiqué par les uns - pour sa théorie des trois revenus fonciers et l'importance qu'il accorde à la terre - et par les autres pour son analyse des circuits et le rôle qu'il fait jouer à la monnaie 1 ; pourquoi Turgot a pu être fidèle à la Physiocratie dans La Formation et la distribution des richesses, et fort proche de Galiani dans Valeur et Monnaie.
Supposons la plus rudimentaire des situations d'échange: un homme qui n'a que du maïs ou du blé, et en face de lui, un autre qui n'a que du vin ou du bois. Il n' y a encore aucun prix fixé, ni aucune équivalence, ni aucune commune mesure. Pourtant si ces hommes ont ramassé ce bois, s'ils ont semé et récolté le maïs ou le blé, c'est qu'ils portaient sur ces choses un certain jugement ; sans avoir à le comparer à quoi que ce soit, ils jugeaient que ce blé ou ce bois pouvait satisfaire un de leurs besoins, - qu'il leur serait utile: «Dire qu'une chose vaut, c'est dire qu'elle est ou que nous l'estimons bonne à quelque usage. La valeur des choses est donc fondée sur leur utilité, ou ce qui revient encore au même, sur l'usage que nous pouvons en faire 1.» Ce jugement fonde ce que Turgot appelle «valeur estimative» des choses 2. Valeur qui est absolue puisqu'elle concerne chaque denrée individuellement et sans comparaison avec aucune autre; elle est pourtant relative et changeante puisqu' elle se modifie avec l'appétit, les désirs ou le besoin des hommes.

Cependant, l'échange qui s'accomplit sur le fond de ces utilités premières n'en est pas la simple réduction à un commun dénominateur. Il est en lui-même créateur d'utilité, puisqu'il offre à l'appréciation de l'un ce qui jusqu'alors n'avait pour l'autre que peu d'utilité. Il y a, à ce moment-là, trois possibilités. Ou bien le «surabondant de chacun», comme dit Condillac 3 - ce qu'il n'a pas utilisé ou ne compte pas utiliser immédiatement - correspond en qualité et en quantité aux besoins de l'autre: tout le surplus du propriétaire de blé se révèle, dans la situation d'échange, utile au propriétaire de vin, et réciproquement ; dès lors, ce qui était inutile devient totalement utile, par une création de valeurs simultanées et égales de chaque côté ; ce qui dans l'estimation de l'un était nul, devient positif dans celle de l'autre ; et comme la situation est symétrique, les valeurs estimatives ainsi créées se trouvent être automatiquement équivalentes ; utilité et prix se correspondent sans résidu ; l'appréciation s'ajustant de plein droit à l'estimation. Ou bien le surabondant de l'un ne suffit pas aux besoins de l'autre, et celui-ci se gardera de donner tout ce qu'il possède ; il en réservera une part pour obtenir d'un tiers le complément indispensable à son besoin ; cette part prélevée - et que le partenaire cherche à réduire le plus possible puisqu'il a besoin de tout le superflu du premier - fait apparaître le prix: on n'échange plus le trop de blé contre le trop de vin, mais à la suite d'une altercation, on donne tant de muids de vin contre tant de setiers de blé. Dira t'on que celui qui donne le plus perd dans l'échange sur la valeur de ce qu'il possédait? Non point, car ce superflu est pour lui sans utilité, ou en tout cas, puisqu'il a accepté d'en faire l'échange, c'est bien parce qu' il accorde plus de valeur à ce qu'il reçoit qu'à ce qu'il abandonne. Enfin, troisième hypothèse, rien n'est absolument superflu pour personne, car chacun des deux partenaires sait qu'il peut utiliser, à plus ou moins longue échéance, la totalité de ce qu'il possède: l'état de besoin est général et chaque parcelle de propriété devient richesse. Dès lors, les deux partenaires peuvent très bien ne rien échanger; mais chacun peut également estimer qu'une part de la marchandise de l'autre lui serait plus utile qu' une part de la sienne propre. L'un et l'autre établissent - et chacun pour soi, donc selon un calcul différent - une inégalité minima: tant de mesures de maïs que je n'ai pas, dit l'un, vaudront pour moi un peu plus que tant de mesures de mon bois ; telle quantité de bois, dit l'autre, me sera plus précieuse que tant de maïs. Ces deux inégalités estimatives définissent pour chacun la valeur relative qu'il accorde à ce qu'il possède et à ce qu'il ne détient pas. Pour ajuster ces deux inégalités, il n'y a pas d'autre moyen que d'établir entre elles l'égalité de deux rapports: l'échange se fera lorsque le rapport du maïs au bois pour l'un devient égal au rapport pour l'autre du bois au maïs. Alors que la valeur estimative se définit par le seul jeu d'un besoin et d'un objet - donc par un intérêt unique chez un individu isolé - , dans la valeur appréciative, telle qu'elle apparaît maintenant, «il y a deux hommes qui comparent et il y a quatre intérêts comparés ; mais les deux intérêts particuliers de chacun des deux contractants ont d'abord été comparés entre eux à part et ce sont

les résultats qui sont ensuite comparés ensemble, pour former une valeur estimative moyenne» ; cette égalité du rapport permet de dire par exemple que quatre mesures de maïs et cinq brasses de bois ont une valeur échangeable égale 1. Mais cette égalité ne veut pas dire qu'on échange utilité contre utilité par portions identiques ; on échange des inégalités, c'est-à-dire que des deux côtés - et bien que chaque élément du marché ait eu une utilité intrinsèque - on acquiert plus de valeur qu'on n'en possédait. Au lieu de deux utilités immédiates, on en a deux autres qui sont censées satisfaire des besoins plus grands. De telles analyses montrent l'entrecroisement de la valeur et de l'échange: on n'échangerait pas, s'il n'existait des valeurs immédiates - c'est-à-dire s'il n'existait dans les choses «un attribut qui leur est accidentel et qui dépend uniquement des besoins de l'homme, comme l'effet dépend de sa cause 1». Mais l'échange à son tour crée de la valeur. Et ceci de deux manières. Il rend d'abord utiles des choses qui sans lui seraient d'utilité faible ou peut-être nulle: un diamant, que peut-il valoir pour les hommes qui ont faim ou besoin de se vêtir? Mais il suffit qu'il existe au monde une femme qui désire plaire, et un commerce susceptible de l'apporter entre ses mains, pour que la pierre devienne «richesse indirecte pour son propriétaire qui n'en a pas besoin... la valeur de cet objet est pour lui une valeur d'échange 2» ; et il pourra se nourrir en vendant ce qui ne sert qu'à briller: de là l'importance du luxe 3, de là le fait qu'il n'y a pas, du point de vue des richesses, de différence entre besoin, commodité et agrément 4. D'autre part, l'échange fait naître un nouveau type de valeur, qui est «appréciative»: il organise entre les utilités un rapport réciproque qui double le rapport au simple besoin. Et surtout qui le modifie: c'est que, dans l'ordre de l'appréciation, donc de la comparaison de chaque valeur avec toutes, la moindre création nouvelle d'utilité diminue la valeur relative de celles qui existent déjà. Le total des richesses n'augmente pas, malgré l'apparition de nouveaux objets qui peuvent satisfaire les besoins ; toute production fait naître seulement «un nouvel ordre de valeurs relativement à la masse des richesses ; les premiers objets du besoin auront diminué de valeur pour faire place dans la masse à la nouvelle valeur des objets de commodité ou d'agrément 5». L'échange, c'est donc ce qui augmente les valeurs (en faisant apparaître de nouvelles utilités qui, au moins indirectement, satisfont des besoins) ; mais c'est également ce qui diminue les valeurs (les unes par rapport aux autres dans l'appréciation qu'on porte à chacune). Par lui, le non-utile devient utile, et dans la même proportion, le plus utile devient moins utile. Tel est le rôle constitutif de l'échange dans le jeu de valeur: il donne un prix à toute chose, et abaisse le prix de chacune.

On voit que les éléments théoriques sont les mêmes chez les Physiocrates et chez leurs adversaires. Le corps des propositions fondamentales leur est commun: toute richesse naît de la terre ; la valeur des choses est liée à l'échange ; la monnaie vaut comme la représentation des richesses en circulation: la circulation doit être aussi simple et complète que possible. Mais ces segments théoriques sont disposés

par les Physiocrates et chez les «utilitaristes» dans un ordre qui est inverse; et par suite de ce jeu des dispositions, ce qui pour les uns a un rôle positif devient négatif pour les autres. Condillac, Galiani, Graslin partent de l'échange des utilités comme fondement subjectif et positif de toutes les valeurs ; tout ce qui satisfait le besoin a donc une valeur, et toute transformation ou tout transport qui permet de satisfaire de plus nombreux besoins constitue une augmentation de valeur: c'est cette augmentation qui permet de rétribuer les ouvriers, en leur donnant, prélevé sur cet accroissement, l'équivalent de leur subsistance. Mais tous ces éléments positifs qui constituent la valeur reposent sur un certain état de besoin chez les hommes, donc sur le caractère fini de la fécondité de la nature. Pour les Physiocrates, la même série doit être parcourue à l'envers: toute transformation et tout travail sur les produits de la terre sont rétribués par la subsistance de l'ouvrier ; ils s'inscrivent donc en diminution du total des biens ; la valeur ne naît que là où il y a consommation. Il faut donc, pour que la valeur apparaisse, que la nature soit douée d'une fécondité indéfinie. Tout ce qui est perçu positivement et comme en relief dans une des deux lectures, est perçu en creux, négativement, dans l'autre. Les «utilitaristes» fondent sur l'articulation des échanges l'attribution aux choses d'une certaine valeur ; les Physiocrates expliquent par l'existence des richesses le découpage progressif des valeurs. Mais chez les uns et les autres, la théorie de la valeur, comme celle de la structure dans l'histoire naturelle, lie le moment qui attribue et celui qui articule.

Peut-être aurait-il été plus simple de dire que les Physiocrates représentaient les propriétaires fonciers, et les «utilitaristes», les commerçants et les entrepreneurs. Que ceux-ci, par conséquent, croyaient à l'augmentation de la valeur lorsque les productions naturelles se transformaient ou se déplaçaient ; qu'ils étaient, par la force des choses, préoccupés par une économie de marché, où les besoins et les désirs faisaient la loi. Que les Physiocrates en revanche ne croyaient qu'à la production agricole et qu'ils revendiquaient pour elle une rétribution meilleure ; qu'étant propriétaires, ils attribuaient à la rente foncière un fondement naturel, et que, revendiquant le pouvoir politique, ils souhaitaient être les seuls sujets soumis à l'impôt, donc porteurs des droits qu'il confère. Et sans doute à travers la cohérence des intérêts, on retrouverait les grandes options économiques des uns et des autres. Mais si l'appartenance à un groupe social peut toujours expliquer que tel ou tel ait choisi un système de pensée plutôt que l'autre, la condition pour que ce système ait été pensé ne réside jamais dans l'existence de ce groupe. Il faut distinguer avec soin deux formes et deux niveaux d'études. L'une serait une enquête d'opinions pour savoir qui au XVIIIe siècle a été Physiocrate, et qui a été Antiphysiocrate ; quels étaient les intérêts en jeu ; quels furent les points et les arguments de la polémique ; comment s'est déroulée la lutte pour le pouvoir. L'autre consiste, sans tenir compte des personnages ni de leur histoire, à définir les conditions à partir desquelles il a été possible de penser dans des formes cohérentes et simultanées,

le savoir «physiocratique» et le savoir «utilitariste». La première analyse relèverait d'une doxologie. L'archéologie ne peut reconnaître et pratiquer que la seconde.

VII. TABLEAU GÉNÉRAL

L'organisation générale des ordres empiriques peut être maintenant dessinée dans son ensemble 1.

On constate d'abord que l'analyse des richesses obéit à la même configuration que l'histoire naturelle et la grammaire générale. La théorie de la valeur permet, en effet, d'expliquer (soit par la carence et le besoin, soit par la prolixité de la nature) comment certains objets peuvent être introduits dans le système des échanges, comment, par le geste primitif du troc, une chose peut être donnée pour équivalente à une autre, comment l'estimation de la première peut être rapportée à l'estimation de la seconde selon un rapport d'égalité (A et B ont la même valeur) ou d'analogie (la valeur de A, détenu par mon partenaire, est à mon besoin ce qu'est pour lui la valeur de B que je possède). La valeur correspond donc à la fonction attributive qui, pour la grammaire générale, est assurée par le verbe, et qui, faisant apparaître la proposition, constitue le seuil premier à partir duquel il y a langage. Mais lorsque la valeur appréciative devient valeur d'estimation, c'est-à-dire lorsqu'elle se définit et se limite à l'intérieur du système constitué par tous les échanges possibles, alors chaque valeur se trouve posée et découpée par toutes les autres: de ce moment, la valeur assure le rôle articulatoire que la grammaire générale reconnaissait à tous les éléments non verbaux de la proposition (c'est-à-dire aux noms et à chacun des mots qui, visiblement ou en secret, détiennent une fonction nominale). Dans le système des échanges, dans le jeu qui permet à chaque part de richesse de signifier les autres ou d'être signifiée par elles, la valeur est à la fois verbe et nom, pouvoir de lier et principe d'analyse, attribution et découpe. La valeur, dans l'analyse des richesses, occupe donc exactement la même position que la structure dans l'histoire naturelle ; comme celle-ci, elle joint en une seule et même opération la fonction qui permet d'attribuer un signe à un autre signe, une représentation à une autre et celle qui permet d'articuler les éléments qui composent l'ensemble des représentations ou les signes qui les décomposent.

De son côté, la théorie de la monnaie et du commerce explique comment une matière quelconque peut prendre une fonction signifiante en se rapportant à un objet et en lui servant de signe permanent ; elle explique aussi (par le jeu du commerce, de l’ augmentation et de la diminution du numéraire) comment ce rapport de signe à signifié peut s'altérer sans disparaître jamais, comment un même élément monétaire peut signifier plus ou moins de richesses, comment il peut glisser, s'étendre, se rétrécir par rapport aux valeurs qu'il est chargé de représenter. La théorie du prix monétaire correspond donc à ce qui dans la grammaire générale apparaît sous la forme d'une analyse des racines et du

langage d'action (fonction de désignation) et à ce qui apparaît sous la forme des tropes et des glissements de sens (fonction de dérivation). La monnaie, comme les mots, a pour rôle de désigner, mais ne cesse d'osciller autour de cet axe vertical: les variations de prix sont à l'instauration première du rapport entre métal et richesses ce que sont les déplacements rhétoriques à la valeur primitive des signes verbaux. Mais il y a plus: en assurant à partir de ses propres possibilités la désignation des richesses, l'établissement des prix, la modification des valeurs nominales, l'appauvrissement et l'enrichissement des nations, la monnaie fonctionne par rapport aux richesses comme le caractère par rapport aux êtres naturels: elle permet à la fois de leur imposer une marque singulière et de leur indiquer une place sans doute provisoire dans l'espace actuellement défini par l'ensemble des choses et des signes dont on dispose. La théorie de la monnaie et des prix occupe dans l'analyse des richesses la même position que la théorie du caractère dans l'histoire naturelle. Comme cette dernière, elle joint en une seule et même fonction la possibilité de donner un signe aux choses, de faire représenter une chose par une autre et la possibilité de faire glisser un signe par rapport à ce qu'il désigne.

Les quatre fonctions qui définissent en ses propriétés singulières le signe verbal et le distinguent de tous les autres signes que la représentation peut se donner à elle-même, se retrouvent donc dans la signalisation théorique de l'histoire naturelle et dans l'utilisation pratique des signes monétaires. L'ordre des richesses, l'ordre des êtres naturels s'instaurent et se découvrent dans la mesure où on établit entre les objets de besoin, entre les individus visibles, des systèmes de signes qui permettent la désignation des représentations les unes par les autres, la dérivation des représentations signifiantes par rapport aux signifiées, l'articulation de ce qui est représenté, l'attribution de certaines représentations à certaines autres. En ce sens, on peut dire que, pour la pensée classique, les systèmes de l'histoire naturelle et les théories de la monnaie ou du commerce ont les mêmes conditions de possibilité que le langage lui-même. Ce qui veut dire deux choses: d'abord que l'ordre dans la nature et l'ordre dans les richesses ont, pour l'expérience classique, le même mode d'être que l'ordre des représentations tel qu'il est manifesté par les mots; ensuite que les mots forment un système de signes suffisamment privilégié, quand il s'agit de faire apparaître l'ordre des choses, pour que l'histoire naturelle si elle est bien faite, et pour que la monnaie si elle est bien réglée, fonctionnent à la manière du langage. Ce que l'algèbre est à la mathesis, les signes, et singulièrement les mots, le sont à la taxinomia: constitution et manifestation évidente de l'ordre des choses.

Il existe cependant une différence majeure qui empêche la classification d'être le langage spontané de la nature et les prix d'être le discours naturel des richesses. Ou plutôt il existe deux différences, dont l'une permet de distinguer les domaines des signes verbaux de celui des richesses ou des êtres naturels, et dont l'autre permet de distinguer la théorie de l'histoire naturelle et celle de la valeur ou des prix.

Les quatre moments qui définissent les fonctions essentielles du langage (attribution, articulation, désignation, dérivation) sont solidement liés entre eux puisqu' ils sont requis les uns par les autres à partir du moment où on a franchi, avec le verbe, le seuil d'existence du langage. Mais dans la genèse réelle des langues, le parcours ne se fait pas dans le même sens ni avec la même rigueur: à partir des désignations primitives, l'imagination des hommes (selon les climats où ils vivent, les conditions de leur existence, leurs sentiments et leurs passions, les expériences qu'ils font) suscite des dérivations qui sont différentes avec les peuples, et qui expliquent sans doute, outre la diversité des langues, la relative instabilité de chacune. En un moment donné de cette dérivation, et à l'intérieur d'une langue singulière, les hommes ont à leur disposition un ensemble de mots, de noms qui s'articulent les uns sur les autres et découpent leurs représentations ; mais cette analyse est si imparfaite, elle laisse subsister tant d'imprécisions et tant de chevauchements qu'avec les mêmes représentations les hommes utilisent des mots divers et formulent des propositions différentes: leur réflexion n'est pas à l'abri de l'erreur. Entre la désignation et la dérivation, les glissements de l'imagination se multiplient ; entre l'articulation et l'attribution, prolifère l'erreur de la réflexion. C'est pourquoi à l'horizon peut-être indéfiniment reculé du langage, on projette l'idée d'une langue universelle où la valeur représentative des mots serait assez nettement fixée, assez bien fondée, assez évidemment reconnue pour que la réflexion puisse décider en toute clarté de la vérité de n'importe quelle proposition - par le moyen de cette langue «les paysans pourraient mieux juger de la vérité des choses que ne font maintenant les philosophes 1» ; un langage parfaitement distinct permettrait un discours entièrement clair: cette langue serait en elle-même une Ars combinatoria. C'est pourquoi également l'exercice de toute langue réelle doit être doublé d'une Encyclopédie qui définit le parcours des mots, prescrit les voies les plus naturelles, dessine les glissements légitimes du savoir, codifie les relations de voisinage et de ressemblance. Le Dictionnaire est fait pour contrôler le jeu des dérivations à partir de la désignation première des mots, tout comme la Langue universelle est faite pour contrôler, à partir d'une articulation bien établie, les erreurs de la réflexion quand elle formule un jugement. L'Ars combinatoria et l'Encyclopédie se répondent de part et d'autre de l'imperfection des langes réelles.
L'histoire naturelle, puisqu'il faut bien qu'elle soit une science, la circulation des richesses, puisqu'elle est une institution créée par les hommes et contrôlée par eux, doivent échapper à ces périls inhérents aux langages spontanés. Pas d'erreur possible entre articulation et attribution dans l'ordre de l'histoire naturelle puisque la structure se donne dans une visibilité immédiate ; pas non plus de glissements imaginaires, pas de fausses ressemblances, de voisinages incongrus qui placeraient un être naturel correctement désigné dans un espace qui ne serait pas le sien, puisque le caractère est établi soit par la cohérence du système, soit par l'exactitude de la méthode. La structure et le caractère assurent, dans

l'histoire naturelle, la fermeture théorique de ce qui reste ouvert dans le langage et fait naître sur ses frontières les projets d'arts essentiellement inachevés. De même la valeur qui d'estimative devient automatiquement appréciative, la monnaie qui par sa quantité croissante ou décroissante provoque mais limite toujours l'oscillation des prix, garantissent dans l'ordre des richesses l'ajustement de l'attribution et de l'articulation, celui de la désignation et de la dérivation. La valeur et les prix assurent la fermeture pratique des segments qui demeurent ouverts dans le langage. La structure permet à l'histoire naturelle de se trouver tout de suite dans l'élément d'une combinatoire, et le caractère lui permet d'établir à propos des êtres et de leurs ressemblances une poétique exacte et définitive. La valeur combine les richesses les unes avec les autres, la monnaie permet leur échange réel. Là où l'ordre désordonné du langage implique le rapport continu à un art et à ses tâches infinies, l'ordre de la nature et celui des richesses se manifestent dans l'existence pure et simple de la structure et du caractère, de la valeur et de la monnaie.

Il faut pourtant noter que l'ordre naturel se formule dans une théorie qui vaut comme la juste lecture d'une série ou d'un tableau réel: aussi bien la structure des êtres est-elle à la fois la forme immédiate du visible et son articulation ; de même le caractère désigne et localise d'un seul et même mouvement. En revanche, la valeur estimative ne devient appréciative que par une transformation; et le rapport initial entre le métal et la marchandise ne devient que peu à peu un prix sujet à variations. Dans le premier cas, il s’ agit d'une superposition exacte de l'attribution et de l'articulation, de la désignation et de la dérivation ; dans l'autre cas, d'un passage qui est lié à la nature des choses et à l'activité des hommes. Avec le langage, le système des signes est reçu passivement en son imperfection et seul un art peut le rectifier: la théorie du langage est immédiatement prescriptive. L'histoire naturelle instaure d'elle-même pour désigner les êtres un système de signes et c'est pourquoi elle est une théorie. Les richesses sont des signes qui sont produits, multipliés, modifiés par les hommes ; la théorie des richesses est liée de part en part avec une politique.

Cependant les deux autres côtés du quadrilatère fondamental demeurent ouverts. Comment peut-il se faire que la désignation (acte singulier et ponctuel) permette une articulation de la nature, des richesses, des représentations? Comment peut-il se faire d'une façon générale que les deux segments opposés (du jugement et de la signification pour le langage, de la structure et du caractère pour l'histoire naturelle, de la valeur et des prix pour la théorie des richesses) se rapportent l'un à l'autre et autorisent ainsi un langage, un système de la nature et le mouvement ininterrompu des richesses? C'est là qu'il faut bien supposer que les représentations se ressemblent entre elles et se rappellent les unes les autres dans l'imagination ; que les êtres naturels sont dans un rapport de voisinage et de ressemblance, que les besoins des hommes se correspondent et trouvent à se satisfaire. L'enchaînement des

représentations, la nappe sans rupture des êtres, la prolifération de la nature sont toujours requis pour qu'il y ait du langage, pour qui'il y ait une histoire naturelle, et pour qu'il puisse y avoir richesses et pratique des richesses. Le continuum de la représentation et de l'être, une ontologie définie négativement comme absence de néant, une représentabilité générale de l'être, et l'être manifesté par la présence de la représentation, - tout ceci fait partie de la configuration d'ensemble de l'épistémè classique. On pourra reconnaître, dans ce principe du continu, le moment métaphysiquement fort de la pensée des XVIIe et XVIIIe siècles (ce qui permet à la forme de la proposition d'avoir un sens effectif, à la structure de s'ordonner en caractère, à la valeur des choses de se calculer en prix) ; tandis que les rapports entre articulation et attribution, désignation et dérivation (ce qui fonde le jugement d'une part et le sens de l'autre, la structure et le caractère, la valeur et les prix) définissent pour cette pensée le moment scientifiquement fort (ce qui rend possibles la grammaire, l'histoire naturelle, la science des richesses). La mise en ordre de l'empiricité se trouve ainsi liée à l'ontologie qui caractérise la pensée classique, celle-ci se trouve en effet d'entrée de jeu à l'intérieur d'une ontologie rendue transparente par le fait que l'être est donné sans rupture à la représentation ; et à l'intérieur d'une représentation illuminée par le fait qu'elle délivre le continu de l'être.

Quant à la mutation qui s'est produite vers la fin du XVIIIe siècle dans toute l'épistémè occidentale, il est possible dès maintenant de la caractériser de loin en disant qu'un moment scientifiquement fort s'est constitué là où l'épistémè classique connaissait un temps métaphysiquement fort ; et qu'en revanche un espace philosophique s'est dégagé là où le classicisme avait établi ses serrures épistémologiques les plus solides. En effet, l'analyse de la production, comme projet nouveau de la nouvelle «économie politique» a essentiellement pour rôle d'analyser le rapport entre la valeur et les prix ; les concepts d'organismes et d'organisation, les méthodes de l'anatomie comparée, bref tous les thèmes de la «biologie» naissante expliquent comment des structures observables sur des individus peuvent valoir à titre de caractères généraux pour des genres, des familles, des embranchements ; enfin pour unifier les dispositions formelles d'un langage (sa capacité à constituer des propositions) et le sens qui appartient à ses mots, la «philologie» étudiera non plus les fonctions représentatives du discours, mais un ensemble de constantes morphologiques soumises à une histoire. Philologie, biologie et économie politique se constituent non pas à la place de la Grammaire générale, de l' Histoire naturelle et de l'Analyse des richesses, mais là où ces savoirs n'existaient pas, dans l'espace qu'ils laissaient blanc, dans la profondeur du sillon qui séparait leurs grands segments théoriques et que remplissait la rumeur du continu ontologique. L'objet du savoir au XIXe siècle se forme là même où vient de se taire la plénitude classique de l'être.

Inversement, un espace philosophique nouveau va se libérer là où se défont les objets du savoir classique. Le moment de l'attribution (comme forme du jugement) et celui de l'articulation (comme découpe générale des êtres) se séparent, faisant naître le problème des rapports entre une apophantique et une ontologie formelles ; le moment de la désignation primitive et celui de la dérivation à travers le temps se séparent, ouvrant un espace où se pose la question des rapports entre le sens originaire et l'histoire. Ainsi se trouvent mises en place les deux grandes formes de la réflexion philosophique moderne. L'une interroge les rapports entre la logique et l'ontologie ; elle procède par les chemins de la formalisation et rencontre sous un nouvel aspect le problème de la mathesis. L'autre interroge les rapports de la signification et du temps; elle entreprend un dévoilement qui n'est et ne sera sans doute jamais achevé, et elle remet au jour les thèmes et les méthodes de l'interprétation. Sans doute la question la plus fondamentale qui puisse alors se poser à la philosophie concerne-t-elle le rapport entre ces deux formes de réflexion. Certes, il n'appartient pas à l'archéologie de dire si ce rapport est possible ni comment il peut se fonder ; mais elle peut désigner la région où il cherche à se nouer, en quel lieu de l'épistémè la philosophie moderne essaie de trouver son unité, en quel point du savoir elle découvre son domaine le plus large: ce lieu, c'est celui où le formel (de l'apophantique et de l'ontologie) rejoindrait le significatif tel qu'il s'éclaire dans l'interprétation. Le problème essentiel de la pensée classique se logeait dans les rapports entre le nom et l'ordre: découvrir une nomenclature qui fût une taxinomie, ou encore instaurer un système de signes qui fût transparent à la continuité de l'être. Ce que la pensée moderne va mettre fondamentalement en question, c'est le rapport du sens avec la forme de la vérité et la forme de l'être: au ciel de notre réflexion, règne un discours - un discours peut-être inaccessible - qui serait d'un seul tenant une ontologie et une sémantique. Le structuralisme n'est pas une méthode nouvelle ; il est la conscience éveillée et inquiète du savoir moderne.

VIII LE DÉSIR ET LA REPRÉSENTATION

Les hommes du XVIIe et du XVIIIe siècle ne pensent pas la richesse, la nature ou les langues avec ce que leur avait laissé les âges précédents et dans la ligne de ce qui allait être bientôt découvert ; ils les pensent à partir d'une disposition générale, qui ne leur prescrit pas seulement concepts et méthodes, mais qui, plus fondamentalement, définit un certain mode d'être pour le langage, les individus de la nature, les objets du besoin et du désir ; ce mode d'être, c'est celui de la représentation. Dès lors tout un sol commun apparaît, où l'histoire des sciences figure comme un effet de surface. Ce qui ne veut pas dire qu'on peut la laisser désormais de côté ; mais qu'une réflexion sur l'historique d'un savoir ne peut plus se contenter de suivre à travers la suite des temps la filière des connaissances ; celles-ci, en effet,

ne sont pas des phénomènes d'hérédité et de tradition ; et on ne dit pas ce qui les a rendues possibles en énonçant ce qui était connu avant elles, et ce qu'elles ont, comme on dit, «apporté de nouveau». L'histoire du savoir ne peut être faite qu'à partir de ce qui lui a été contemporain, et non pas certes en termes d'influence réciproque, mais en termes de conditions et d'a priori constitués dans le temps. C'est en ce sens que l'archéologie peut rendre compte de l'existence d'une grammaire générale, d'une histoire naturelle et d'une analyse des richesses, et libérer ainsi un espace sans fissure où l'histoire des sciences, celle des idées et des opinions, pourront prendre, si elles le veulent, leurs ébats.

Si les analyses de la représentation, du langage, des ordres naturels et des richesses sont parfaitement cohérentes et homogènes entre elles, il existe toutefois un déséquilibre profond. C'est que la représentation commande le mode d'être du langage, des individus, de la nature et du besoin lui-même. L'analyse de la représentation a donc valeur déterminante pour tous les domaines empiriques. Tout le système classique de l'ordre, toute cette grande taxinomia qui permet de connaître les choses par le système de leurs identités se déploie dans l'espace ouvert à l'intérieur de soi par la représentation quand elle se représente elle-même: l'être et le même y ont leur lieu. Le langage n'est que la représentation des mots ; la nature n'est que la représentation des êtres; le besoin n'est que la représentation du besoin. La fin de la pensée classique - et de cette épistémè qui a rendu possibles grammaire générale, histoire naturelle et science des richesses - coïncidera avec le retrait de la représentation, ou plutôt avec l'affranchissement, à l'égard de la représentation, du langage, du vivant et du besoin. L'esprit obscur mais entêté d'un peuple qui parle, la violence et l'effort incessant de la vie, la force sourde des besoins échapperont au mode d'être de la représentation. Et celle-ci sera doublée, limitée, bordée, mystifiée peut-être, régie en tout cas de l'extérieur par l'énorme poussée d'une liberté, ou d'un désir, ou d'une volonté qui se donneront comme l'envers métaphysique de la conscience. Quelque chose comme un vouloir ou une force va surgir dans l'expérience moderne, - la constituant peut-être, signalant en tout cas que l' âge classique vient de se terminer et avec lui le règne du discours représentatif, la dynastie d'une représentation se signifiant elle-même et énonçant dans la suite de ses mots l'ordre dormant des choses.

Ce renversement, il est contemporain de Sade. Ou plutôt, cette oeuvre inlassable manifeste le précaire équilibre entre la loi sans loi du désir et l'ordonnance méticuleuse d'une représentation discursive. L'ordre du discours y trouve sa Limite et sa Loi ; mais il a encore la force de demeurer coexistensif à cela même qui le régit. Là sans doute est le principe de ce «libertinage» qui fut le dernier du monde occidental (après lui commence l'âge de la sexualité): le libertin, c'est celui qui, en obéissant à toutes les fantaisies du désir et à chacune de ses fureurs, peut mais doit aussi en éclairer le moindre mouvement par une représentation lucide et volontairement mise en oeuvre. Il y a un ordre strict de la

vie libertine: toute représentation doit s'animer aussitôt dans le corps vivant du désir, tout désir doit s' énoncer dans la pure lumière d' un discours représentatif. De là cette succession rigide de «scènes» (la scène, chez Sade, c'est le dérèglement ordonné à la représentation) et, à l' intérieur des scènes, l'équilibre soigneux entre la combinatoire des corps et l'enchaînement des raisons. Peut-être Justine et Juliette, à la naissance de la culture moderne, sont-elles dans la même position que Don Quichotte entre la Renaissance et le classicisme. Le héros de Cervantes, lisant les rapports du monde et du langage comme on le faisait au XVIe siècle, déchiffrant par le seul jeu de la ressemblance des châteaux dans les auberges et des dames dans les filles de ferme, s'emprisonnait sans le savoir dans le mode de la pure représentation ; mais puisque cette représentation n'avait pour loi que la similitude, elle ne pouvait manquer d'apparaître sous la forme dérisoire du délire. Or, dans la seconde partie du roman, Don Quichotte recevait de ce monde représenté sa vérité et sa loi ; il n'avait plus qu'à attendre de ce livre où il était né, qu' il n'avait pas lu mais dont il devait suivre le cours, un destin qui lui était désormais imposé par les autres. Il lui suffisait de se laisser vivre en un château où lui-même, qui avait pénétré par sa folie dans le monde de la pure représentation, devenait finalement pur et simple personnage dans l'artifice d'une représentation. Les personnages de Sade lui répondent à l'autre bout de l'âge classique, c'est-à-dire au moment du déclin. Ce n'est plus le triomphe ironique de la représentation sur la ressemblance; c'est l'obscure violence répétée du désir qui vient battre les limites de la représentation. Justine correspondrait à la seconde partie de Don Quichotte ; elle est objet indéfini du désir dont elle est la pure origine, comme Don Quichotte est malgré lui l'objet de la représentation qu'il est lui-même en son être profond. En Justine, le désir et la représentation ne communiquent que par la présence d'un Autre qui se représente l'héroïne comme objet de désir, cependant qu'elle-même ne connaît du désir que la forme légère, lointaine, extérieure et glacée de la représentation. Tel est son malheur: son innocence demeure toujours en tiers entre le désir et la représentation. Juliette, elle, n'est rien de plus que le sujet de tous les désirs possibles ; mais ces désirs sont repris sans résidu dans la représentation qui les fonde raisonnablement en discours et les transforme volontairement en scènes. De sorte que le grand récit de la vie de Juliette déploie, tout au long des désirs, des violences, des sauvageries et de la mort, le tableau scintillant de la représentation. Mais ce tableau est si mince, si transparent à toutes les figures du désir qui inlassablement s'accumulent en lui et se multiplient par la seule force de leur combinatoire qu'il est aussi déraisonnable que celui de Don Quichotte, quand de similitude en similitude il croyait avancer à travers les chemins mixtes du monde et des livres, mais s'enfonçait dans le labyrinthe de ses propres représentations. Juliette exténue cette épaisseur du représenté pour qu'y affleure sans le moindre défaut, la moindre réticence, le moindre voile, toutes les possibilités du désir.

En quoi ce récit referme l'âge classique sur lui-même, comme Don Quichotte l'avait ouvert. Et s'il est vrai qu'il est le dernier langage encore contemporain de Rousseau et de Racine, s'il est le dernier discours qui entreprend de «représenter», c'est-à-dire de nommer, on sait bien que tout à la fois il réduit cette cérémonie au plus juste (il appelle les choses par leur nom strict, défaisant ainsi tout l'espace rhétorique) et il l'allonge à l'infini (en nommant tout, et sans oublier la moindre des possibilités, car elles sont toutes parcourues selon la Caractéristique universelle du Désir). Sade parvient au bout du discours et de la pensée classiques. Il règne exactement à leur limite. A partir de lui, la violence, la vie et la mort, le désir, la sexualité vont étendre, au-dessous de la représentation, une immense nappe d' ombre que nous essayons maintenant de reprendre comme nous pouvons, en notre discours, en notre liberté, en notre pensée. Mais notre pensée est si courte, notre liberté si soumise, notre discours si ressassant qu'il faut bien nous rendre compte qu'au fond, cette ombre d'en dessous, c'est la mer à boire. Les prospérités de Juliette sont toujours plus solitaires. Et elles n'ont pas de terme.

XVIIe XVIIIe siècle
ars combinatoria
structure des êtres
valeur des choses

G.G. Noms
H.N. Descriptions
A.R. Échanges

Continuité des êtres

G.G. Noms primitifs
H.N. Désignation des espèces
A.R.: Gage monétaire

Encyclopédies
Cratères génériques
Prix des marchandises

G.G. Tropes

H.N. Voisinage des êtres
A.R. Circulation et commerce

Représentabilité des êtres

G.G. Verbe
H.N. Visibilité des êtres
A.R. Objets du besoin

Articulation Désignation Dérivation Attribution Nomenclature Taxinomie

XIXe siècle Champ philosophique Formalisation ontologie formelle apophantique
Champ épistémologique Phonétique Anatomie comparée Analyse de la production
Interprétation sens histoire
Syntaxe physiologie analyse de la distribution
Articulation Désignation Dérivation Attribution

CHAPITRE VII

Les limites de la représentation

I. L'AGE DE L'HISTOIRE

Les dernières années du XVIIIe siècle sont rompues par une discontinuité symétrique de celle qui avait brisé, au début du XVIIe, la pensée de la Renaissance; alors, les grandes figures circulaires où s'enfermait la similitude s'étaient disloquées et ouvertes pour que le tableau des identités puisse se déployer; et ce tableau maintenant va se défaire à son tour, le savoir se logeant dans un espace nouveau. Discontinuité aussi énigmatique dans son principe, dans son primitif déchirement que celle qui sépare les cercles de Paracelse de l'ordre cartésien. D'où vient brusquement cette mobilité inattendue des dispositions épistémologiques, la dérive des positivités les unes par rapport aux autres, plus profondément encore l'altération de leur mode d'être? Comment se fait-il que la pensée se détache de ces plages qu'elle habitait jadis - grammaire générale, histoire naturelle, richesses - et qu'elle laisse basculer dans l'erreur, la chimère, dans le non-savoir cela même qui, moins de vingt ans auparavant,

était posé et affirmé dans l'espace lumineux de la connaissance? A quel événement ou à quelle loi obéissent ces mutations qui font que soudain les choses ne sont plus perçues, décrites, énoncées, caractérisées, classées et sues de la même façon, et que dans l'interstice des mots ou sous leur transparence, ce ne sont plus les richesses, les êtres vivants, le discours qui s'offrent au savoir, mais des êtres radicalement différents? Pour une archéologie du savoir, cette ouverture profonde dans la nappe des continuités, si elle doit être analysée, et minutieusement, ne peut être «expliquée» ni même recueillie en une parole unique. Elle est un événement radical qui se répartit sur toute la surface visible du savoir et dont on peut suivre pas à pas les signes, les secousses, les effets. Seule la pensée se ressaisissant elle-même à la racine de son histoire pourrait fonder, sans aucun doute, ce qu'a été en elle-même la vérité solitaire de cet événement.

L'archéologie, elle, doit parcourir l'événement selon sa disposition manifeste ; elle dira comment les configurations propres à chaque positivité se sont modifiées (par exemple elle analysera, pour la grammaire, l'effacement du rôle majeur prêté au nom, et l'importance nouvelle des systèmes de flexion; ou encore, la subordination, dans le vivant, du caractère à la fonction) ; elle analysera l'altération des êtres empiriques qui peuplent les positivités (la substitution des langues au discours, de la production aux richesses) ; elle étudiera le déplacement des positivités les unes par rapport aux autres (par exemple, la relation nouvelle entre la biologie, les sciences du langage et l'économie) ; enfin et surtout, elle montrera que l'espace général du savoir n'est plus celui des identités et des différences, celui des ordres non quantitatifs, celui d'une caractérisation universelle, d'une taxinomia générale, d'une mathesis du non-mesurable, mais un espace fait d'organisations, c'est-à-dire de rapports internes entre des éléments dont l'ensemble assure une fonction ; elle montrera que ces organisations sont discontinues, qu'elles ne forment donc pas un tableau de simultanéités sans ruptures, mais que certaines sont de même niveau tandis que d'autres tracent des séries ou des suites linéaires. De sorte qu'on voit surgir, comme principes organisateurs de cet espace d'empiricités, l' Analogie et la Succession: d'une organisation à l'autre le lien, en effet, ne peut plus être l'identité d'un ou plusieurs éléments, mais l'identité du rapport entre les éléments (où la visibilité n'a plus de rôle) et de la fonction qu'ils assurent ; de plus, s'il arrive à ces organisations de voisiner, par l'effet d'une densité singulièrement grande d'analogies, ce n'est pas qu'elles occupent des emplacements proches dans un espace de classification, c'est parce qu'elles ont été formées l'une en même temps que l'autre, et l'une aussitôt après l'autre dans le devenir des successions. Alors que dans la pensée classique, la suite des chronologies ne faisait que parcourir l'espace préalable et plus fondamental d'un tableau qui en présentait d'avance toutes les possibilités, désormais les ressemblances contemporaines et observables simultanément dans l'espace ne seront que les formes déposées et fixées d'une succession qui procède

d'analogie en analogie. L'ordre classique distribuait en un espace permanent les identités et les différences non quantitatives qui séparaient et unissaient les choses: c'était cet ordre qui régnait souverainement, mais chaque fois selon des formes et des lois légèrement différentes, sur le discours des hommes, le tableau des êtres naturels et l'échange des richesses. A partir du XIXe siècle, l'Histoire va déployer dans une série temporelle les analogies qui rapprochent les unes des autres les organisations distinctes. C'est cette Histoire qui, progressivement, imposera ses lois à l'analyse de la production, à celle des êtres organisés, à celle enfin des groupes linguistiques. l'Histoire donne lieu aux organisations analogiques, tout comme l'Ordre ouvrait le chemin des identités et des différences successives.

Mais on voit bien qu'Histoire n'est pas à entendre ici comme le recueil des successions de fait, telles qu'elles ont pu être constituées ; c'est le mode d'être fondamental des empiricités, ce à partir de quoi elles sont affirmées, posées, disposées et réparties dans l'espace du savoir pour d'éventuelles connaissances, et pour des sciences possibles. Tout comme l'Ordre dans la pensée classique n'était pas l'harmonie visible des choses, leur ajustement, leur régularité ou leur symétrie constatés, mais l'espace propre de leur être et ce qui, avant toute connaissance effective, les établissait dans le savoir, de même l'Histoire à partir du XIXe siècle, définit le lieu de naissance de ce qui est empirique, ce en quoi, en deçà de toute chronologie établie, il prend l'être qui lui est propre. C'est pour cela sans doute que l'Histoire, si tôt, s'est partagée, selon une équivoque qu'il n'est sans doute pas possible de maîtriser, entre une science empirique des événements et ce mode d'être radical qui prescrit leur destin à tous les êtres empiriques, et à ces êtres singuliers que nous sommes. L'Histoire, on le sait, c'est bien la plage la plus érudite, la plus avertie, la plus éveillée, la plus encombrée peut-être de notre mémoire; mais c'est également le fond d'où tous les êtres viennent à leur existence et à leur scintillement précaire. Mode d'être de tout ce qui nous est donné dans l'expérience, l'Histoire est ainsi devenue l'incontournable de notre pensée: en quoi sans doute elle n'est pas si différente de l'Ordre classique. Lui aussi, on pouvait l'établir dans un savoir concerté, mais il était plus fondamentalement l'espace où tout être venait à la connaissance; et la métaphysique classique se logeait précisément en cette distance de l'ordre à l'Ordre, des classements à l'identité, des êtres naturels à la Nature; bref de la perception (ou de l'imagination) des hommes à l'entendement et à la volonté de Dieu. La philosophie au XIXe siècle se logera dans la distance de l'histoire à l'Histoire, des événements à l'Origine, de l'évolution au premier déchirement de la source, de l'oubli au Retour. Elle ne sera donc plus Métaphysique que dans la mesure où elle sera Mémoire, et nécessairement elle reconduira la pensée à la question de savoir ce que c'est pour la pensée d'avoir une histoire. Cette question inlassablement pressera la philosophie de Hegel à Nietzsche et au-delà. N'y voyons pas la fin d'une réflexion philosophique autonome, trop matinale et trop fière

pour se pencher, exclusivement, sur ce qui fut dit avant elle et par d'autres; n'en prenons pas prétexte pour dénoncer une pensée impuissante à se tenir toute seule debout, et toujours contrainte à s'enrouler sur une pensée déjà accomplie. Qu'il suffise de reconnaître là une philosophie, déprise d'une certaine métaphysique parce que dégagée de l'espace de l'ordre, mais vouée au Temps, à son flux, à ses retours parce que prise dans le mode d'être de l'Histoire.

Mais il faut revenir avec un peu plus de détail sur ce qui s'est passé au tournant du XVIIIe et du XIXe siècle: sur cette mutation trop rapidement dessinée de l'Ordre à l'Histoire, et sur l'altération fondamentale de ces positivités qui pendant près d'un siècle et demi, avaient donné lieu à tant de savoirs voisins - analyse des représentations, grammaire générale, histoire naturelle, réflexions sur les richesses et le commerce. Comment ces manières d'ordonner l'empiricité que furent le discours, le tableau, les échanges, ont-elles été effacées? En quel autre espace et selon quelles figures les mots, les êtres, les objets du besoin ont-ils pris place et se sont-ils distribués les uns par rapport aux autres? Quel nouveau mode d'être ont-ils dû recevoir pour que tous ces changements aient été possibles et pour que soient apparus, au terme de quelques années à peine, ces savoirs maintenant familiers que nous appelons depuis le XIXe siècle philologie, biologie, économie politique? Nous nous imaginons volontiers que si ces nouveaux domaines ont été définis au siècle dernier, c'est qu'un peu plus d'objectivité dans la connaissance, d'exactitude dans l'observation, de rigueur dans le raisonnement, d'organisation dans la recherche et l'information scientifique, - tout cela aidé, avec un peu de chance ou de génie, par quelques découvertes heureuses, nous a fait sortir d'un âge préhistorique où le savoir balbutiait encore avec la Grammaire de Port-Royal, les classifications de Linné et les théories du commerce ou de l'agriculture. Mais si, du point de vue de la rationalité des connaissances, on peut bien parler de préhistoire, pour les positivités, on ne peut parler que d'histoire tout court. Et il a bien fallu un événement fondamental - un des plus radicaux sans doute qui soit arrivé à la culture occidentale pour que se défasse la positivité du savoir classique, et que se constitue une positivité dont nous ne sommes sans doute pas entièrement sortis.

Cet événement, sans doute parce que nous sommes pris encore dans son ouverture, nous échappe pour une grande part.

Son ampleur, les couches profondes qu'il a atteintes, toutes les positivités qu'il a pu bouleverser et recomposer, la puissance souveraine qui lui a permis de traverser, et en quelques années seulement l'espace entier de notre culture, tout ceci ne pourrait être estimé et mesuré qu'au terme d'une enquête quasi infinie qui ne concernerait ni plus ni moins que l'être même de notre modernité. La constitution de tant de sciences positives, l'apparition de la littérature, le repli de la philosophie sur son propre devenir, l'émergence de l'histoire à la fois comme savoir et comme mode d'être de l'empiricité, ne sont

qu'autant de signes d'une rupture profonde. Signes dispersés dans l'espace du savoir puisqu'ils se laissent apercevoir dans la formation ici d'une philologie, là d'une économie politique, là encore d'une biologie. Dispersion aussi dans la chronologie: certes, l'ensemble du phénomène se situe entre des dates aisément assignables (les points extrêmes sont les années 1775 et 1825); mais on peut reconnaître, en chacun des domaines étudiés, deux phases successives qui s'articulent l'une sur l'autre à peu près autour des années 1795-1800. Dans la première de ces phases, le mode d'être fondamental des positivités ne change pas; les richesses des hommes, les espèces de la nature, les mots dont les langues sont peuplées demeurent encore ce qu'ils étaient à l'âge classique: des représentations redoublées, - des représentations dont le rôle est de désigner des représentations, de les analyser, de les composer et de les décomposer pour faire surgir en elles, avec le système de leurs identités et de leurs différences, le principe général d'un ordre. C'est dans la seconde phase seulement que les mots, les classes et les richesses acquerront un mode d'être qui n'est plus compatible avec celui de la représentation. En revanche ce qui se modifie très tôt, dès les analyses d'Adam Smith, d'A.-L. de Jussieu ou de Vicq d'Azyr, à l'époque de Jones ou d'Anquetil-Duperron, c'est la configuration des positivités: la manière dont à l'intérieur de chacune, les éléments représentatifs fonctionnent les uns par rapport aux autres, dont ils assurent leur double rôle de désignation et d'articulation, dont ils parviennent, par le jeu des comparaisons, à établir un ordre. C'est cette première phase qui sera étudiée dans le présent chapitre.

II. LA MESURE DU TRAVAIL

On assure volontiers qu'Adam Smith a fondé l'économie politique moderne - on pourrait dire l'économie tout court - en introduisant dans un domaine de réflexion qui ne le connaissait pas encore le concept de travail: du coup toutes les vieilles analyses de la monnaie, du commerce et de l'échange, auraient été renvoyées à un âge préhistorique du savoir, - à la seule exception peut-être de la Physiocratie à qui on fait mérite d'avoir tenté au moins l'analyse de la production agricole. Il est vrai qu'Adam Smith réfère d'entrée de jeu la notion de richesse à celle de travail: «Le travail annuel d'une nation est le fonds primitif qui fournit à la consommation annuelle toutes les choses nécessaires et commodes à la vie; et ces choses sont toujours ou le produit immédiat de ce travail ou achetées des autres nations avec ce produit 1» ; il est aussi vrai que Smith rapporte la «valeur en usage» des choses au besoin des hommes, et la «valeur en échange» à la quantité de travail appliquée à le produire: «La valeur d'une denrée quelconque pour celui qui la possède et qui n'entend pas en user ou la consommer lui-même, mais qui a l'intention de

l’échanger pour autre chose est égale à la quantité de travail que cette denrée le met en état d’acheter ou de commander 2.» En fait la différence entre les analyses de Smith et celles de Turgot ou de Cantillon est moins grande qu’on ne croit; ou plutôt elle ne réside pas là où on l’imagine. Depuis Cantillon, et avant lui déjà on distinguait parfaitement la valeur d’usage et la valeur d’échange; depuis Cantillon également on se servait de la quantité de travail pour mesurer cette dernière. Mais la quantité de travail inscrite dans le prix des choses n’était rien de plus qu’un instrument de mesure, à la fois relatif et réductible. Le travail d’un homme en effet, valait la quantité de nourriture qui était nécessaire à lui et à sa famille, pour les entretenir pendant le temps que durait l’ouvrage 3. Si bien qu’en dernière instance, le besoin - la nourriture, le vêtement, l’habitation - définissait la mesure absolue du prix de marché. Tout au long de l’âge classique, c’est le besoin qui mesure les équivalences, la valeur d’usage qui sert de référence absolue aux valeurs d’échange; c’est la nourriture qui jauge les prix, donnant à la production agricole, au blé et à la terre, le privilège que tous leur ont reconnu.

Adam Smith n’a donc pas inventé le travail comme concept économique, puisqu’on le trouve déjà chez Cantillon, chez Quesnay, chez Condillac; il ne lui fait même pas jouer un rôle nouveau, car il s’en sert lui aussi comme mesure de la valeur d’échange: «Le travail est la mesure réelle de la valeur échangeable de toute marchandise 1.» Mais il le déplace: il lui conserve toujours la fonction d’analyse des richesses échangeables ; cette analyse cependant n’est plus un pur et simple moment pour ramener l’échange au besoin (et le commerce au geste primitif du troc); elle découvre une unité de mesure irréductible, indépassable et absolue. Du coup, les richesses n’établiront plus l’ordre interne de leurs équivalences par une comparaison des objets à échanger, ni par une estimation du pouvoir propre à chacun de représenter un objet de besoin (et en dernier recours le plus fondamental de tous, la nourriture); elles se décomposeront selon les unités de travail qui les ont réellement produites. Les richesses sont toujours des éléments représentatifs qui fonctionnent: mais ce qu’ils représentent finalement, ce n’est plus l’objet du désir, c’est le travail.

Mais aussitôt deux objections se présentent: comment le travail peut-il être mesure fixe du prix naturel des choses alors que lui-même a un prix - et qui est variable? Comment le travail peut-il être une unité indépassable, alors qu’il change de forme et que le progrès des manufactures le rend sans cesse plus productif en le divisant toujours davantage? Or, c’est justement à travers ces objections et comme par leur truchement qu’on peut mettre au jour l’irréductibilité du travail et son caractère premier. Il y a, en effet, dans le monde des contrées et dans une même contrée des moments où le travail est cher: les ouvriers sont peu nombreux, les salaires élevés; ailleurs ou en d’autres moments, la main-d’oeuvre abonde, on la rétribue mal, le travail est à bon marché. Mais ce qui se modifie dans ces alternances, c’est la quantité de nourriture qu’on peut se procurer avec une journée de travail; s’il y a peu de

denrées, et beaucoup de consommateurs, chaque unité de travail ne sera récompensée que par une faible quantité de subsistance; elle sera en revanche bien payée si les denrées se trouvent en abondance. Ce ne sont là que les conséquences d'une situation de marché; le travail lui-même, les heures passées, la peine et la fatigue sont de toute façon les mêmes; et plus il faudra de ces unités, plus les produits seront coûteux. «Les quantités égales de travail sont toujours égales pour celui qui travaille 2.»

Et pourtant on pourrait dire que cette unité n'est pas fixe puisque pour produire un seul et même objet, il faudra, selon la perfection des manufactures (c'est-à-dire selon la division du travail qu'on a instaurée), un labeur plus ou moins long. Mais à dire vrai, ce n'est pas le travail en lui-même qui a changé; c'est le rapport du travail à la production dont il est susceptible. Le travail, entendu comme journée, peine et fatigue, est un numérateur fixe: seul le dénominateur (le nombre d'objets produits) est capable de variations. Un ouvrier qui aurait à faire à lui tout seul les dix-huit opérations distinctes que nécessite la fabrication d'une épingle n'en produirait sans doute pas plus d'une vingtaine dans tout le cours d'une journée. Mais dix ouvriers qui n'auraient à accomplir chacun qu'une ou deux opérations pourraient faire entre eux plus de quarante-huit milliers d'épingles dans une journée; donc chaque ouvrier faisant une dixième partie de ce produit peut être considéré comme faisant dans sa journée quatre mille huit cents épingles 1. La puissance productrice du travail a été multipliée; dans une même unité (la journée d'un salarié), les objets fabriqués se sont accrus; leur valeur d'échange va donc baisser, c'est-à-dire que chacun d'entre eux ne pourra à son tour acheter qu'une quantité de travail proportionnellement moindre. Le travail n'a pas diminué par rapport aux choses; ce sont les choses qui se sont comme rétrécies par rapport à l'unité de travail.

Il est vrai on échange parce qu'on a des besoins; sans eux, le commerce n'existerait pas, ni non plus le travail, ni surtout cette division qui le rend plus productif. Inversement, ce sont les besoins, quand ils sont satisfaits, qui bornent le travail et son perfectionnement: «Puisque c'est la faculté d'échanger qui donne lieu à la division du travail, l'accroissement de cette division doit par conséquent toujours être limité par l'étendue de la faculté d'échanger, ou en d'autres termes par l'étendue du marché 2.» Les besoins et l'échange des produits qui peuvent y répondre sont toujours le principe de l'économie: ils en sont le premier moteur et ils la circonscrivent; le travail et la division qui l'organise n'en sont que des effets. Mais à l'intérieur de l'échange, dans l'ordre des équivalences, la mesure qui établit les égalités et les différences est d'une autre nature que le besoin. Elle n'est pas liée au seul désir des individus, modifiée avec lui, et variable comme lui. C'est une mesure absolue, si on entend par là qu'elle ne dépend pas du coeur des hommes ou de leur appétit; elle s'impose à eux de l'extérieur: c'est leur temps et c'est leur peine. Par rapport à celle de ses prédécesseurs, l'analyse d'Adam Smith représente un décrochage essentiel: elle distingue la raison de l'échange et la mesure de l'échangeable, la nature de ce

qui est échangé et les unités qui en permettent la décomposition. On échange parce qu'on a besoin, et les objets précisément dont on a besoin, mais l'ordre des échanges, leur hiérarchie et les différences qui s'y manifestent sont établis par les unités de travail qui ont été déposées dans les objets en question. Si pour l'expérience des hommes - au niveau de ce qui va incessamment s'appeler la psychologie - ce qu'ils échangent, c'est ce qui leur est «indispensable, commode ou agréable», pour l'économiste ce qui circule sous la forme de choses, c'est du travail. Non plus des objets de besoin qui se représentent les uns les autres, mais du temps et de la peine, transformés, cachés, oubliés.

Ce décrochage est d'une grande importance. Certes, Adam Smith analyse encore, comme ses prédécesseurs, ce champ de positivité que le XVIIIe siècle a appelé les «richesses» ; et par là, il entendait, lui aussi, des objets de besoin - donc les objets d'une certaine forme de représentation - se représentant eux-mêmes dans les mouvements et les processus de l'échange. Mais à l'intérieur de ce redoublement, et pour en régler la loi, les unités et les mesures de l'échange, il formule un principe d'ordre qui est irréductible à l'analyse de la représentation: il met à jour le travail, c'est-à-dire la peine et le temps, cette journée qui à la fois découpe et use la vie d'un homme. L'équivalence des objets du désir n'est plus établie par l'intermédiaire d'autres objets et d'autres désirs, mais par un passage à ce qui leur est radicalement hétérogène; s'il y a un ordre dans les richesses, si ceci peut acheter cela, si l'or vaut deux fois plus que l'argent, ce n'est plus parce que les hommes ont des désirs comparables; ce n'est pas parce qu'à travers leur corps ils éprouvent la même faim ou parce que leur coeur à tous obéit aux mêmes prestiges; c'est parce qu'ils sont tous soumis au temps, à la peine, à la fatigue et, en passant à la limite, à la mort elle-même. Les hommes échangent parce qu'ils éprouvent des besoins et des désirs; mais ils peuvent échanger et ordonner ces échanges parce qu'ils sont soumis au temps et à la grande fatalité extérieure. Quant à la fécondité de ce travail, elle n'est pas due tellement à l'habileté personnelle ou au calcul des intérêts; elle se fonde sur des conditions, elles aussi, extérieures à sa représentation: progrès de l'industrie, accroissement de la division des tâches, accumulation du capital, partage du travail productif et du travail non productif. On voit de quelle manière la réflexion sur les richesses commence, avec Adam Smith, à déborder l'espace qui lui était assigné à l'âge classique; on la logeait alors à l'intérieur de l' «idéologie» - de l'analyse de la représentation; désormais elle se réfère comme de biais à deux domaines qui échappent l'un comme l'autre aux formes et aux lois de la décomposition des idées: d'un côté, elle pointe déjà vers une anthropologie qui met en question l'essence de l'homme (sa finitude, son rapport au temps, l'imminence de la mort) et l'objet dans lequel il investit les journées de son temps et de sa peine sans pouvoir y reconnaître l'objet de son besoin immédiat; et de l'autre, elle indique encore à vide, la possibilité d'une économie politique qui n'aurait plus pour objet l'échange des richesses (et le jeu des représentations qui le fonde), mais leur production

réelle: formes du travail et du capital. On comprend comment entre ces positivités nouvellement formées - une anthropologie qui parle d'un homme rendu étranger à lui-même et une économie qui parle de mécanismes extérieurs à la conscience humaine - l'idéologie ou l'Analyse des représentations se réduira à n'être plus, bientôt, qu'une psychologie, tandis que s'ouvre en face d'elle, et contre elle, et la dominant bientôt de toute sa hauteur la dimension d'une histoire possible. A partir de Smith le temps de l'économie ne sera plus celui, cyclique, des appauvrissements et des enrichissements; ce ne sera pas non plus l'accroissement linéaire des politiques habiles qui en augmentant toujours légèrement les espèces en circulation accélèrent la production plus vite qu'ils n'élèvent les prix; ce sera le temps intérieur d'une organisation qui croît selon sa propre nécessité et se développe selon des lois autochtones - le temps du capital et du régime de production.

III. L'ORGANISATION DES ETRES

Dans le domaine de l'histoire naturelle, les modifications qu'on peut constater entre les années 1775 et 1795 sont de même type. On ne remet pas en question ce qui est au principe des classifications: celles-ci ont toujours pour fin de déterminer le «caractère» qui groupe les individus et les espèces dans des unités plus générales, qui distingue ces unités les unes des autres, et qui leur permet enfin de s'emboîter de manière à former un tableau où tous les individus et tous les groupes, connus ou inconnus, pourront trouver leur place. Ces caractères sont prélevés sur la représentation totale des individus; ils en sont l'analyse et permettent, en représentant ces représentations, de constituer un ordre ; les principes généraux de la taxinomia - ceux mêmes qui avaient commandé les systèmes de Tournefort et de Linné, la méthode d'Adanson - continuent à valoir de la même façon pour A.-L. de Jussieu, pour Vicq d'Azyr, pour Lamarck, pour Candolle. Et pourtant la technique qui permet d'établir le caractère, le rapport entre structure visible et critères de l'identité sont modifiés tout comme ont été modifiés par Adam Smith les rapports du besoin ou du prix. Tout au long du XVIIIe siècle, les classificateurs avaient établi le caractère par la comparaison des structures visibles, c'est-à-dire par la mise en rapport d'éléments qui étaient homogènes puisque chacun pouvait, selon le principe ordinateur qui était choisi, servir à représenter tous les autres: la seule différence résidait en ceci que pour les systématiciens les éléments représentatifs étaient fixés d'entrée de jeu, pour les méthodistes, ils se dégageaient peu à peu d'une confrontation progressive. Mais le passage de la structure décrite au caractère classificateur se faisait entièrement au niveau des fonctions représentatives que le visible exerçait à l'égard de lui-même. A partir de Jussieu, de Lamarck et de Vicq d'Azyr le caractère, ou plutôt la transformation de la structure en caractère, va se fonder sur un principe étranger au domaine du visible - un principe interne

irréductible au jeu réciproque des représentations. Ce principe (auquel correspond, dans l'ordre de l'économie, le travail), c'est l'organisation. Comme fondement des taxinomies, l'organisation apparaît de quatre façons différentes.

1. D'abord, sous la forme d'une hiérarchie des caractères. Si en effet on n'étale pas les espèces les unes à côté des autres et dans leur plus grande diversité, mais si on accepte, pour délimiter tout de suite le champ d'investigation, les larges groupements qu'impose l'évidence - comme les graminées, les composées, les crucifères, les légumineuses, pour les plantes ; ou pour les animaux, les vers, les poissons, les oiseaux, les quadrupèdes _, on voit que certains caractères sont absolument constants et ne manquent dans aucun des genres, aucune des espèces qu'on peut y reconnaître: par exemple, l'insertion des étamines, leur situation par rapport au pistil, l'insertion de la corolle quand elle porte les étamines, le nombre de lobes qui accompagnent l'embryon dans la semence. D'autres caractères sont très fréquents dans une famille, mais n'atteignent pas le même degré de constance; c'est qu'ils sont formés par des organes moins essentiels (nombre de pétales, présence ou absence de la corolle, situation respective du calice ou du pistil): ce sont les caractères «secondaires subuniformes». Enfin les caractères «tertiaires semi-uniformes» sont tantôt constants et tantôt variables (structure monophylle ou polyphylle du calice, nombre de loges dans le fruit, situation des fleurs et des feuilles, nature de la tige): avec ces caractères semi-uniformes, il n'est pas possible de définir des familles ou des ordres - non pas qu'ils ne soient point capables, si on les appliquait à toutes les espèces, de former des entités générales, mais parce qu'ils ne concernent pas ce qu'il y a d'essentiel dans un groupe d'êtres vivants. Chaque grande famille naturelle a des réquisits qui la définissent, et les caractères qui permettent de la reconnaître sont les plus proches de ces conditions fondamentales: ainsi la reproduction étant la fonction majeure de la plante, l'embryon en sera la partie la plus importante, et on pourra répartir les végétaux en trois classes: acotylédones, monocotylédones et dicotylédones. Sur le fond de ces caractères essentiels et «primaires», les autres pourront apparaître et introduire des distinctions plus fines. On voit que le caractère n'est plus prélevé directement sur la structure visible, et sans autre critère que sa présence ou son absence; il se fonde sur l'existence de fonctions essentielles à l'être vivant, et sur des rapports d'importance qui ne relèvent plus seulement de la description.

2. Les caractères sont donc liés à des fonctions. En un sens, on revient à la vieille théorie des signatures ou des marques qui supposaient que les êtres portaient, au point le plus visible de leur surface, le signe de ce qui était en eux le plus essentiel. Mais ici les rapports d'importance sont des rapports de subordination fonctionnelle. Si le nombre de cotylédons est décisif pour classer les végétaux, c'est parce qu'ils jouent un rôle déterminé dans la fonction de reproduction, et qu'ils sont liés, par là même, à toute l'organisation interne de la plante ; ils indiquent une fonction qui commande toute la disposition

de l'individu 1. Ainsi, pour les animaux, Vicq d'Azyr a montré que les fonctions alimentaires sont sans doute les plus importantes; c'est pour cette raison que «des rapports constants existent entre la structure des dents des carnivores et celle de leurs muscles, de leurs doigts, de leurs ongles, de leur langue, de leur estomac, de leurs intestins 2». Le caractère n'est donc pas établi par un rapport du visible à lui-même; il n'est en lui-même que la pointe visible d'une organisation complexe et hiérarchisée où la fonction joue un rôle essentiel de commande et de détermination. Ce n'est pas parce qu'il est fréquent dans les structures observées qu'un caractère est important; c'est parce qu'il est fonctionnellement important qu'on le rencontre souvent. Comme le fera remarquer Cuvier, résumant l'oeuvre des derniers grands méthodistes du siècle, à mesure qu'on s'élève vers les classes les plus générales, «plus aussi les propriétés qui restent communes sont constantes; et comme les rapports les plus constants sont ceux qui appartiennent aux parties les plus importantes, les caractères des divisions supérieures se trouveront tirées des parties les plus importantes... C'est ainsi que la méthode sera naturelle puisqu'elle tient compte de l'importance des organes 1».

3. On comprend dans ces conditions comment la notion de vie a pu devenir indispensable à la mise en ordre des êtres naturels. Elle l'est devenue pour deux raisons: d'abord, il fallait pouvoir saisir dans la profondeur du corps les rapports qui lient les organes superficiels à ceux dont l'existence et la forme cachée assurent les fonctions essentielles; ainsi Storr propose de classer les mammifères d'après la disposition de leurs sabots; c'est que celle-ci est liée aux modes de déplacement et aux possibilités motrices de l'animal; or, ces modes à leur tour sont en corrélation avec la forme de l'alimentation et les différents organes du système digestif 2. De plus, il peut se faire que les caractères les plus importants soient les plus cachés; déjà dans l'ordre végétal, on a pu constater que ce ne sont pas les fleurs et les fruits - parties les mieux visibles de la plante - qui sont les éléments significatifs, mais l'appareil embryonnaire et des organes comme les cotylédons. Ce phénomène est plus fréquent encore chez les animaux. Storr pensait qu'il fallait définir les grandes classes par les formes de la circulation; et Lamarck, qui pourtant ne pratiquait pas lui-même la dissection, récuse pour les animaux inférieurs un principe de classement qui ne se fonderait que sur la forme visible: «La considération des articulations du corps et des membres des crustacés les a fait regarder par tous les naturalistes comme de véritables insectes, et j'ai moi-même longtemps suivi l'opinion commune à cet égard. Mais comme il est reconnu que l'organisation est de toutes les considérations la plus essentielle pour guider dans une distribution méthodique et naturelle des animaux ainsi que pour déterminer parmi eux les véritables rapports, il en résulte que les crustacés, respirant uniquement par des branchies à la manière des mollusques, et ayant comme eux un coeur musculaire doivent être placés immédiatement après eux avant les arachnides et les insectes qui n'ont pas une semblable organisation 1.» Classer ne sera donc plus référer le visible à

lui-même, en chargeant l'un de ses éléments de représenter les autres; ce sera, dans un mouvement qui fait pivoter l'analyse, rapporter le visible à l'invisible, comme à sa raison profonde, puis remonter de cette secrète architecture vers les signes manifestes qui en sont donnés à la surface des corps. Comme le disait Pinel, dans son oeuvre de naturaliste, «s'en tenir aux caractères extérieurs qu'assignent les nomenclatures, n'est-ce point se fermer la source la plus féconde en instructions, et refuser pour ainsi dire d'ouvrir le grand livre de la nature qu'on se propose cependant de connaître 2». Désormais, le caractère reprend son vieux rôle de signe visible pointant vers une profondeur enfouie; mais ce qu'il indique, ce n'est pas un texte secret, une parole enveloppée ou une ressemblance trop précieuse pour être exposée; c'est l'ensemble cohérent d'une organisation, qui reprend dans la trame unique de sa souveraineté le visible comme l'invisible.

4. Le parallélisme entre classification et nomenclature se trouve dénoué par le fait même. Tant que le classement consistait en un découpage progressivement emboîté de l'espace visible, il était très concevable que la délimitation et la dénomination de ces ensembles puissent s'accomplir de pair. Le problème du nom et le problème du genre étaient isomorphes. Mais maintenant que le caractère ne peut plus classer qu'en se référant d'abord à l'organisation des individus, «distinguer» ne se fait plus selon les mêmes critères et les mêmes opérations que «dénommer». Pour trouver les ensembles fondamentaux qui regroupent les êtres naturels, il faut parcourir cet espace en profondeur qui mène des organes superficiels aux plus secrets, et de ceux-ci aux grandes fonctions qu'ils assurent. Une bonne nomenclature en revanche continuera à se déployer dans l'espace plat du tableau: à partir des caractères visibles de l'individu, il faudra parvenir à la case précise où se trouve le nom de ce genre et de son espèce. Il y a une distorsion fondamentale entre l'espace de l'organisation et celui de la nomenclature: ou plutôt, au lieu de se recouvrir exactement, ils sont désormais perpendiculaires l'un à l'autre; et à leur point de jonction se trouve le caractère manifeste, qui indique en profondeur une fonction, et permet à la surface de retrouver un nom. Cette distinction qui en quelques années va rendre caduques l'histoire naturelle et la prééminence de la taxinomia, c'est au génie de Lamarck qu'on la doit: dans le Discours préliminaire de la Flore française, il a opposé comme radicalement distinctes les deux tâches de la botanique: la «détermination» qui applique les règles de l'analyse, et permet de retrouver le nom par le simple jeu d'une méthode binaire (ou tel caractère est présent dans l'individu qu'on examine, et il faut chercher à le situer dans la partie droite du tableau; ou il n'est pas présent et il faut chercher dans la partie gauche; ceci jusqu'à la détermination dernière); et la découverte des rapports réels de ressemblance, qui suppose l'examen de l'organisation entière des espèces 1. Le nom et les genres, la désignation et la classification, le langage et la nature cessent d'être entrecroisés de plein droit. L'ordre des mots et l'ordre des êtres ne se recoupent plus qu'en une ligne artificiellement définie. Leur vieille

appartenance qui avait fondé l'histoire naturelle à l'âge classique, et qui avait conduit d'un seul mouvement la structure jusqu'au caractère, la représentation jusqu'au nom et l'individu visible jusqu'au genre abstrait, commence à se défaire. On se met à parler sur des choses qui ont lieu dans un autre espace que les mots. En faisant, et très tôt, une pareille distinction, Lamarck a clos l'âge de l'histoire naturelle, il a entrouvert celui de la biologie beaucoup mieux, d'une façon bien plus certaine et radicale qu'en reprenant, quelque vingt ans plus tard, le thème déjà connu de la série unique des espèces et de leur transformation progressive.

Le concept d'organisation existait déjà dans l'histoire naturelle du XVIIIe siècle - tout comme, dans l'analyse des richesses, la notion de travail qui elle non plus n'a pas été inventée au sortir de l'âge classique; mais il servait alors à définir un certain mode de composition des individus complexes à partir de matériaux plus élémentaires; Linné, par exemple, distinguait la «juxtaposition» qui fait croître le minéral et l' «intussusception» par laquelle le végétal se développe en se nourrissant 2. Bonnet opposait l' «agrégat» des «solides bruts» à la «composition des solides organisés» qui «entrelace un nombre presque infini de parties, les unes fluides, les autres solides 3». Or, ce concept d'organisation n'avait jamais servi avant la fin du siècle à fonder l'ordre de la nature, à définir son espace ni en à limiter les figures. C'est à travers les oeuvres de Jussieu, de Vicq d'Azyr et de Lamarck qu'il commence à fonctionner pour la première fois comme méthode de la caractérisation: il subordonne les caractères les uns aux autres; il les lie à des fonctions; il les dispose selon une architecture aussi bien interne qu'externe et non moins invisible que visible; il les répartit dans un espace autre que celui des noms, du discours et du langage. Il ne se contente donc plus de désigner une catégorie d'êtres parmi les autres; il n'indique plus seulement une coupure dans l'espace taxinomique; il définit pour certains êtres la loi intérieure qui permet à telle de leurs structures de prendre la valeur de caractère. L'organisation s'insère entre les structures qui articulent et les caractères qui désignent, - introduisant entre eux un espace profond, intérieur, essentiel.

Cette mutation importante se joue encore dans l'élément de l'histoire naturelle; elle modifie les méthodes et les techniques d'une taxinomia; elle n'en récuse pas les conditions fondamentales de possibilité; elle ne touche pas encore au mode d'être d'un ordre naturel. Elle entraîne cependant une conséquence majeure: la radicalisation du partage entre organique et inorganique. Dans le tableau des êtres que déployait l'histoire naturelle, l'organisé et le non-organisé ne définissaient rien de plus que deux catégories; celles-ci s'entrecroisaient, sans coïncider nécessairement, avec l'opposition du vivant et du non-vivant. A partir du moment où l'organisation devient concept fondateur de la caractérisation naturelle, et permet de passer de la structure visible à la désignation, elle doit bien cesser de n'être elle-même qu'un caractère; elle contourne l'espace taxinomique où elle était logée, et c'est elle à son tour

qui donne lieu à une classification possible. Par le fait même, l'opposition de l'organique et de l'inorganique devient fondamentale. C'est, en effet, à partir des années 1775-1795 que la vieille articulation des trois ou quatre règnes disparaît; l'opposition des deux règnes - organique et inorganique - ne la remplace pas exactement; elle la rend plutôt impossible en imposant un autre partage, à un autre niveau et dans un autre espace. Pallas et Lamarck 1 formulent cette grande dichotomie, avec laquelle vient coïncider l'opposition du vivant et du non-vivant. «Il n'y a que deux règnes dans la nature, écrit Vicq d'Azyr en 1786, l'un jouit et l'autre est privé de la vie 2.» L'organique devient le vivant et le vivant, c'est ce qui produit, croissant et se reproduisant; l'inorganique, c'est le non-vivant, c'est ce qui ne se développe ni ne se reproduit; c'est aux limites de la vie, l'inerte et l'infécond, - la mort. Et s'il est mêlé à la vie, c'est comme ce qui en elle, tend à la détruire et à la tuer. «Il existe dans tous les êtres vivants deux forces puissantes, très distinctes et toujours en opposition entre elles, de telle sorte que chacune d'elles détruit perpétuellement les effets que l'autre parvient à produire 1.» On voit comment, fracturant en profondeur le grand tableau de l'histoire naturelle, quelque chose comme une biologie va devenir possible; et comment aussi va pouvoir émerger dans les analyses de Bichat l'opposition fondamentale de la vie et de la mort. Ce ne sera pas le triomphe, plus ou moins précaire, d'un vitalisme sur un mécanisme; le vitalisme et son effort pour définir la spécificité de la vie ne sont que les effets de surface de ces événements archéologiques.

IV. LA FLEXION DES MOTS

De ces événements, on trouve la réplique exacte du côté des analyses du langage. Mais sans doute y ont-elles une forme plus discrète, et aussi une chronologie plus lente. Il y a à cela une raison aisée à découvrir; c'est que durant tout l'âge classique, le langage a été posé et réfléchi comme discours, c'est-à-dire comme analyse spontanée de la représentation. De toutes les formes d'ordre non quantitatif, il était le plus immédiat, le moins concerté, le plus profondément lié au mouvement propre de la représentation. Et dans cette mesure, il était mieux enraciné en elle et en son mode d'être que ces ordres réfléchis - savants ou intéressés - que fondaient la classification des êtres ou l'échange des richesses. Des modifications techniques comme celles qui ont affecté la mesure des valeurs d'échange ou les procédés de la caractérisation ont suffi à altérer considérablement l'analyse des richesses ou l'histoire naturelle. Pour que la science du langage subisse des mutations aussi importantes, il a fallu des événements plus profonds, capables de changer, dans la culture occidentale, jusqu'à l'être même des représentations. Tout comme la théorie du nom au XVIIe et au XVIIIe siècle se logeait au plus près de la représentation et par là commandait, jusqu'à un certain point, l'analyse des structures et du caractère

dans les êtres vivants, celle du prix et de la valeur dans les richesses, de la même façon, à la fin de l'âge classique, c'est elle qui subsiste le plus longtemps, ne se défaisant que sur le tard au moment où la représentation elle-même se modifie au niveau le plus profond de son régime archéologique.

Jusqu'au début du XIXe siècle, les analyses du langage ne manifestent encore que peu de changements. Les mots sont toujours interrogés à partir de leurs valeurs représentatives, comme éléments virtuels du discours qui leur prescrit à tous un même mode d'être. Pourtant, ces contenus représentatifs ne sont plus analysés seulement dans la dimension qui la rapproche d'une origine absolue, qu'elle soit mythique ou non. Dans la grammaire générale sous sa forme la plus pure, tous les mots d'une langue étaient porteurs d'une signification plus ou moins cachée, plus ou moins dérivée, mais dont la primitive raison d'être résidait dans une désignation initiale. Toute langue, aussi complexe qu'elle fût, se trouvait placée dans l'ouverture, ménagée une fois pour toutes, par les cris archaïques. Les ressemblances latérales avec les autres langues - sonorités voisines recouvrant des significations analogues - n'étaient notées et recueillies que pour confirmer le rapport vertical de chacune à ces valeurs profondes, ensablées, presque muettes. Dans le dernier quart du XVIIIe siècle, la comparaison horizontale entre les langues acquiert une autre fonction: elle ne permet plus de savoir ce que chacune peut emporter de mémoire ancestrale, quelles marques d'avant Babel sont déposées dans la sonorité de leurs mots; mais elle doit permettre de mesurer jusqu'à quel point elles se ressemblent, quelle est la densité de leurs similitudes, dans quelles limites elles sont l'une à l'autre transparentes. De là ces grandes confrontations de langues diverses qu'on voit apparaître à la fin du siècle - et parfois sous la pression de motifs politiques comme les tentatives faites en Russie 1 pour établir un relevé des langues de l'Empire; en 1787 paraît à Pétrograd le premier volume du Glossarium comparativum totius orbis; il doit porter référence à 279 langues: 171 pour l'Asie, 55 pour l'Europe, 30 pour l'Afrique, 23 pour l'Amérique 2. Ces comparaisons se font exclusivement encore à partir et en fonction des contenus représentatifs; on confronte un même noyau de signification - qui sert d'invariant - avec les mots par quoi les diverses langues peuvent le désigner (Adelung 3 donne 500 versions du Pater dans des langues et des dialectes différents); ou bien encore, en choisissant une racine comme élément constant à travers des formes légèrement variées, on détermine l'éventail des sens qu'elle peut prendre (ce sont les premiers essais de Lexicographie, comme celle de Buthet de La Sarthe). Toutes ces analyses renvoient toujours à deux principes qui étaient déjà ceux de la grammaire générale: celui d'une langue primitive et commune qui aurait fourni le lot initial des racines; et celui d'une série d'événements historiques, étrangers au langage, et qui, de l'extérieur le ploient, l'usent, l'affinent, l'assouplissent, en multiplient ou en mêlent les formes (invasions, migrations, progrès des connaissances, liberté ou esclavage politique, etc.).

Or, la confrontation des langues à la fin du XVIIIe siècle met au jour une figure intermédiaire entre l'articulation des contenus et la valeur des racines: il s'agit de la flexion. Certes, les grammairiens connaissaient depuis longtemps les phénomènes flexionnels (tout comme, en histoire naturelle, on connaissait le concept d'organisation avant Pallas ou Lamarck; et en économie le concept de travail avant Adam Smith); mais les flexions n'étaient analysées que pour leur valeur représentative - soit qu'on les ait considérées comme des représentations annexes, soit qu'on y ait vu une manière de lier entre elles les représentations (quelque chose comme un autre ordre des mots). Mais lorsqu'on fait, comme Coeurdoux 1 et William Jones 2, la comparaison entre les différentes formes du verbe être en sanscrit et en latin ou en grec, on découvre un rapport de constance qui est inverse de celui qu'on admettait couramment: c'est la racine qui est altérée, et ce sont les flexions qui sont analogues. La série sanscrite asmi, asi, asti, smas, stha, santi correspond exactement, mais par l'analogie flexionnelle, à la série latine sum, es, est, sumus, estis, sunt. Sans doute Coeurdoux et Anquetil-Duperron restaient au niveau des analyses de la grammaire générale quand le premier voyait dans ce parallélisme les restes d'une langue primitive; et le second le résultat du mélange historique qui a pu se faire entre Hindous et Méditerranéens à l'époque du royaume de Bactriane. Mais ce qui était en jeu dans cette conjugaison comparée, ce n'était déjà plus le lien entre syllabe primitive et sens premier, c'était un rapport plus complexe entre les modifications du radical et les fonctions de la grammaire; on découvrait que dans deux langues différentes il y avait un rapport constant entre une série déterminée d'altérations formelles et une série également déterminée de fonctions grammaticales, de valeurs syntactiques ou de modifications de sens.
Par le fait même, la grammaire générale commence à changer de configuration: ses divers segments théoriques ne s'enchaînent plus tout à fait de la même façon les uns sur les autres; et le réseau qui les unit dessine un parcours déjà légèrement différent. A l'époque de Bauzée ou de Condillac, le rapport entre les racines de forme si labile et le sens découpé dans les représentations, ou encore le lien entre le pouvoir de désigner et celui d'articuler, était assuré par la souveraineté du Nom. Maintenant un nouvel élément intervient: du côté du sens ou de la représentation, il n'indique qu'une valeur accessoire, nécessairement seconde (il s'agit du rôle de sujet ou de complément joué par l'individu ou la chose désignée; il s'agit du temps de l'action); mais du côté de la forme, il constitue l'ensemble solide, constant, inaltérable ou presque, dont la loi souveraine s'impose aux racines représentatives jusqu'à les modifier elles-mêmes. Bien plus, cet élément, second par la valeur significative, premier par la consistance formelle, n'est pas lui-même une syllabe isolée, comme une sorte de racine constante; c'est un système de modifications dont les divers segments sont solidaires les uns des autres: la lettre s ne signifie pas la seconde personne, comme la lettre e signifie selon Court de Gébelin la respiration, la vie

et l'existence; c'est l'ensemble des modifications m, s, t, qui donne à la racine verbale les valeurs de la première, deuxième et troisième personne.

Cette nouvelle analyse, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, se loge dans la recherche des valeurs représentatives du langage. C'est encore du discours qu'il s'agit. Mais déjà apparaît, à travers le système des flexions, la dimension du grammatical pur: le langage n'est plus constitué seulement de représentations et de sons qui à leur tour les représentent et s'ordonnent entre eux comme l'exigent les liens de la pensée; il est de plus constitué d'éléments formels, groupés en système, et qui imposent aux sons, aux syllabes, aux racines, un régime qui n'est pas celui de la représentation. On a ainsi introduit dans l'analyse du langage un élément qui lui est irréductible (comme on introduit le travail dans l'analyse de l'échange ou l'organisation dans celle des caractères). A titre de conséquence première on peut noter l'apparition à la fin du XVIIIe siècle d'une phonétique qui n'est plus recherche des premières valeurs expressives, mais analyse des sons, de leurs rapports et de leur transformation possible les uns dans les autres; Helwag en 1781 définit le triangle vocalique 1. On peut noter aussi l'apparition des premières esquisses de grammaire comparée: on ne prend plus comme objet de comparaison dans les diverses langues le couple formé par un groupe de lettres et par un sens, mais des ensembles de modifications à valeur grammaticale (conjugaisons, déclinaisons et affixations). Les langues sont confrontées non plus par ce que désignent les mots, mais par ce qui les lient les uns aux autres; elles vont communiquer maintenant, non par l'intermédiaire de cette pensée anonyme et générale qu'elles ont à représenter, mais directement de l'une à l'autre, grâce à ces minces instruments d'apparence si fragile, mais si constants si irréductibles qui disposent les mots les uns par rapport aux autres. Comme le disait Monboddo: «Le mécanisme des langues étant moins arbitraire et mieux réglé que la prononciation des mots, nous y trouvons un excellent critérium pour déterminer l'affinité des langues entre elles. C'est pourquoi, quand nous voyons deux langues employer de la même manière ces grands procédés du langage, la dérivation, la composition, l'inflexion, nous pouvons en conclure que l'une dérive de l'autre ou qu'elles sont toutes deux des dialectes d'une même langue primitive 1». Tant que la langue avait été définie comme discours, elle ne pouvait avoir d'autre histoire que celle de ses représentations: les idées, les choses, les connaissances, les sentiments venaient-ils à changer, alors et seulement la langue se modifiait et dans l'exacte proportion de ses changements. Mais il y a désormais un «mécanisme» intérieur des langues qui détermine non seulement l'individualité de chacune, mais ses ressemblances aussi avec les autres: c'est lui qui, porteur d'identité et de différence, signe de voisinage, marque de la parenté, va devenir support de l'histoire. Par lui, l'historicité pourra s'introduire dans l'épaisseur de la parole elle-même.

V. IDÉOLOGIE ET CRITIQUE

Dans la grammaire générale, dans l'histoire naturelle, dans l'analyse des richesses, il s'est donc produit, vers les dernières années du XVIIIe siècle, un événement qui est partout de même type. Les signes dont les représentations étaient affectées, l'analyse des identités et des différences qui pouvait alors s'établir, le tableau à la fois continu et articulé qu'on instaurait dans le foisonnement des similitudes, l'ordre défini parmi les multiplicités empiriques, ne peuvent plus désormais se fonder sur le seul redoublement de la représentation par rapport à elle-même. A partir de cet événement, ce qui valorise les objets du désir, ce ne sont plus seulement les autres objets que le désir peul sa représenter, mais un élément irréductible à cette représentation: le travail; ce qui permet de caractériser un être naturel, ce ne sont plus les éléments qu'on peut analyser sur les représentations qu'on se fait de lui et des autres, c'est un certain rapport intérieur à cet être et qu'on appelle son organisation; ce qui permet de définir une langue, ce n'est pas la manière dont elle représente les représentations, mais une certaine architecture interne, une certaine manière de modifier les mots eux-mêmes selon la posture grammaticale qu'ils occupent les uns par rapport aux autres: c'est son système flexionnel. Dans tous les cas, le rapport de la représentation à elle-même et les relations d'ordre qu'il permet de déterminer hors de toute mesure quantitative, passent maintenant par des conditions extérieures à la représentation elle-même dans son actualité. Pour lier la représentation d'un sens avec celle d'un mot, il faut se référer, et avoir recours aux lois purement grammaticales d'un langage qui, hors de tout pouvoir de représenter les représentations, est soumis au système rigoureux de ses modifications phonétiques et de ses subordinations synthétiques; à l'âge classique, les langues avaient une grammaire parce qu'elles avaient puissance de représenter; maintenant elles représentent à partir de cette grammaire qui est pour elles comme un envers historique, un volume intérieur et nécessaire dont les valeurs représentatives ne sont plus que la face externe, scintillante et visible. Pour lier dans un caractère défini une structure partielle et la visibilité d'ensemble d'un être vivant, il faut maintenant se référer aux lois purement biologiques, qui, hors de toutes les marques signalétiques et comme en retrait par rapport à elles, organisent les rapports entre fonctions et organes; les êtres vivants ne définissent plus leurs ressemblances, leurs affinités et leurs familles à partir de leur descriptibilité déployée; ils ont des caractères que le langage peut parcourir et définir, parce qu'ils ont une structure qui est comme l'envers sombre, volumineux et intérieur de leur visibilité: c'est à la surface claire et discursive de cette masse secrète mais souveraine que les caractères émergent, sorte de dépôt extérieur à la périphérie d'organismes maintenant noués sur eux-mêmes. En fin, lorsqu'il s'agit de lier la représentation d'un objet de besoin à tous ceux qui peuvent figurer en face de lui dans l'acte de l'échange, il faut avoir

recours à la forme et à la quantité d'un travail qui en déterminent la valeur; ce qui hiérarchise les choses dans les mouvements continus du marché, ce ne sont pas les autres objets ni les autres besoins; c'est l'activité qui les a produites et qui, silencieusement, s'est déposée en elles; ce sont les journées et les heures nécessaires à les fabriquer, à les extraire, ou à les transporter qui constituent leur pesanteur propre, leur solidité marchande, leur loi intérieure et par là ce qu'on peut appeler leur prix réel; à partir de ce noyau essentiel les échanges pourront s'accomplir et les prix de marché, après avoir oscillé, trouveront leur point fixe.

Cet événement un peu énigmatique, cet événement d'en dessous qui vers la fin du XVIIIe siècle s'est produit dans ces trois domaines, les soumettant d'un seul trait à une même rupture, on peut donc maintenant l'assigner dans l'unité qui fonde ses formes diverses. Cette unité, on voit combien il serait superficiel de la chercher du côté d'un progrès dans la rationalité ou de la découverte d'un thème culturel nouveau. Dans les dernières années du XVIIIe siècle, on n'a pas fait entrer les phénomènes complexes de la biologie, ou de l'histoire des langues ou de la production industrielle dans des formes d'analyse rationnelle auxquelles jusqu'alors elles étaient demeurées étrangères; on ne s'est pas mis non plus - sous l'«influence» d'on ne sait quel «romantisme» naissant - à s'intéresser soudain aux figures complexes de la vie, de l'histoire et de la société; on ne s'est pas détaché, sous l'instance de ses problèmes, d'un rationalisme soumis au modèle de la mécanique, aux règles l'analyse et aux lois de l'entendement. Ou plutôt tout ceci s'est bien produit, mais comme mouvement de surface: altération et glissement des intérêts culturels, redistribution des opinions et des jugements, apparition de nouvelles formes dans le discours scientifique, rides tracées pour la première fois sur la face éclairée du savoir. D'une façon plus fondamentale, et à ce niveau où les connaissances s'enracinent dans leur positivité, l'événement concerne non pas les objets visés, analysés et expliqués dans la connaissance, non pas même la manière de les connaître ou de les rationaliser, mais le rapport de la représentation à ce qui est donné en elle. Ce qui s'est produit avec Adam Smith, avec les premiers philologues, avec Jussieu, Vicq d'Azyr ou Lamarck, c'est un décalage infime, mais absolument essentiel et qui a fait basculer toute la pensée occidentale: la représentation a perdu le pouvoir de fonder, à partir d'elle-même, dans son déploiement propre et par le jeu qui la redouble sur soi, les liens qui peuvent unir ses divers éléments. Nulle composition, nulle décomposition, nulle analyse en identités et en différences ne peut plus justifier le lien des représentations entre elles; l'ordre, le tableau dans lequel il se spatialise, les voisinages qu'il définit, les successions qu'il autorise comme autant de parcours possibles entre les points de sa surface ne sont plus en pouvoir de lier entre elles les représentations ou entre eux les éléments de chacune. La condition de ces liens, elle réside désormais à l'extérieur de la représentation, au-delà se son immédiate visibilité, dans une sorte d'arrière-monde plus profond qu'elle-même et plus

épais. Pour rejoindre le point où se nouaient les formes visibles des êtres - la structure des vivants, la valeur des richesses, la syntaxe des mots - il faut se diriger vers ce sommet, vers cette pointe nécessaire mais jamais accessible qui s'enfonce, hors de notre regard, vers le coeur même des choses. Retirées vers leur essence propre, siégeant enfin dans la force qui les anime, dans l'organisation qui les maintient, dans la genèse qui n'a cessé de les produire, les choses échappent, en leur vérité fondamentale, à l'espace du tableau; au lieu de n'être rien de plus que la constance qui distribue selon les mêmes formes leurs représentations, elles s'enroulent sur elles-mêmes, se donnent en volume propre, se définissent un espace interne qui, pour notre représentation, est à l'extérieur. C'est à partir de l'architecture qu'elles cachent, de la cohésion qui maintient son règne souverain et secret sur chacune de leurs parties, c'est du fond de cette force qui les fait naître et demeure en elles comme immobile mais encore vibrante, que les choses par fragments, profils, morceaux, écailles, viennent se donner, bien partiellement, à la représentation. De leur inaccessible réserve, celle-ci ne détache que pièce à pièce des minces éléments dont l'unité reste toujours nouée là-bas. L'espace d'ordre qui servait de lieu commun à la représentation et aux choses, à la visibilité empirique et aux règles essentielles, qui unissaient les régularités de la nature et les ressemblances de l'imagination dans le quadrillage des identités et des différences, qui étalait la suite empirique des représentations dans un tableau simultané, et permettait de parcourir pas à pas selon une suite logique l'ensemble des éléments de la nature rendue contemporains d'eux-mêmes - cet espace d'ordre va être désormais rompu: il y aura les choses, avec leur organisation propre, leurs secrètes nervures, l'espace qui les articule, le temps qui les produit; et puis la représentation, pure succession temporelle, où elles s'annoncent toujours partiellement à une subjectivité, à une conscience, à l'effort singulier d'une connaissance, à l'individu «psychologique» qui du fond de sa propre histoire, ou à partir de la tradition qu'on lui a transmise, essaie de savoir. La représentation est en voie de ne plus pouvoir définir le mode d'être commun aux choses et à la connaissance. L'être même de ce qui est représenté va tomber maintenant hors de la représentation elle-même. Cette proposition, cependant, est imprudente. Elle anticipe en tout cas sur une disposition du savoir qui n'est pas encore définitivement établie à la fin du XVIIIe siècle. Il ne faut pas oublier que si Smith, Jussieu et W. Jones se sont servis des notions de travail, d'organisation, et de système grammatical, ce n'était point pour sortir de l'espace tabulaire défini par la pensée classique, ce n'était point pour contourner la visibilité des choses et échapper au jeu de la représentation se représentant elle-même; c'était seulement pour y instaurer une forme de liaison qui fut à la fois analysable, constante et fondée. Il s'agissait toujours de trouver l'ordre général des identités et des différences. Le grand détour qui ira quérir, de l'autre côté de la représentation, l'être même de ce qui est représenté, n'est pas encore accompli; seul est déjà instauré le lieu; partir duquel il sera possible. Mais ce lieu

figure toujours dans les dispositions intérieures de la représentation. Sans doute, à cette configuration épistémologique ambiguë correspond une dualité philosophique qui en indique le prochain dénouement.
La coexistence à la fin du XVIIIe siècle de l'Idéologie et de la philosophie critique - de Destutt de Tracy et de Kant - partage dans la forme de deux pensées extérieures l'une à l'autre mais simultanées, ce que les réflexions scientifiques, elles, maintiennent dans une unité promise à se dissocier bientôt. Chez Destutt ou Gerando, l'Idéologie se donne à la fois comme la seule forme rationnelle et scientifique que la philosophie puisse revêtir et unique fondement philosophique qui puisse être proposé aux sciences en général et à chaque domaine singulier de la connaissance. Science des idées, l'Idéologie doit être une connaissance de même type que celles qui se donnent pour objet les êtres de la nature, ou les mots du langage, ou les lois de la société. Mais dans la mesure même où elle a pour objet les idées, la manière de les exprimer dans des mots, et de les lier dans des raisonnements, elle vaut comme la Grammaire et la Logique de toute science possible. L'Idéologie n'interroge pas le fondement, les limites ou la racine de la représentation; elle parcourt le domaine des représentations en général; elle fixe les successions nécessaires qui y apparaissent; elle définit les liens qui s'y nouent; elle manifeste les lois de composition et de décomposition qui peuvent y régner. Elle loge tout savoir dans l'espace des représentations, et en parcourant cet espace, elle formule le savoir des lois qui l'organise. Elle est en un sens le savoir de tous les savoirs. Mais ce redoublement fondateur ne la fait pas sortir du champ de la représentation; il a pour fin de rabattre tout savoir sur une représentation à l'immédiateté de laquelle on n'échappe jamais: «Vous êtes-vous jamais rendu compte un peu précisément de ce que c'est que penser, de ce que vous éprouvez quand vous pensez, n'importe à quoi?... Vous dites-vous: je pense cela, quand vous avez une opinion, quand vous formez un jugement. Effectivement porter un jugement vrai ou faux est un acte de la pensée; cet acte consiste à sentir qu'il existe un rapport, une relation... Penser, comme vous voyez, c'est toujours sentir, et ce n'est rien que sentir 1.» Il faut noter cependant qu'en définissant la pensée d'un rapport par la sensation de ce rapport ou, plus brièvement, la pensée en général par la sensation, Destutt couvre bien, sans en sortir, le domaine entier de la représentation; mais il rejoint la frontière où la sensation, comme forme première, absolument simple de la représentation, comme contenu minimum de ce qui peut être donné à la pensée, bascule dans l'ordre des conditions physiologiques qui peuvent en rendre compte. Ce qui, lu dans un sens, apparaît comme la généralité la plus mince de la pensée, apparaît, déchiffré dans une autre direction, comme le résultat complexe d'une singularité zoologique: «On n'a qu'une connaissance incomplète d'un animal, si l'on ne connaît pas ses facultés intellectuelles. L'idéologie est une partie de la zoologie, et c'est surtout dans l'homme que cette partie est importante et qu'elle mérite d'être approfondie 2.» L'analyse

de la représentation, au moment où elle atteint sa plus grande extension, touche par son bord le plus extérieur un domaine qui serait à peu près - ou plutôt qui sera, car il n'existe pas encore - celui d'une science naturelle de l'homme.

Aussi différentes qu'elles soient par leur forme, leur style et leur visée, la question kantienne et celle des Idéologues ont le même point d'application: le rapport des représentations entre elles. Mais ce rapport - ce qui le fonde et le justifie - , Kant ne le requiert pas au niveau de la représentation, même atténuée en son contenu jusqu'à n'être plus, aux confins de la passivité et de la conscience, que pure et simple sensation; il l'interroge dans la direction de ce qui le rend possible dans sa généralité. Au lieu de fonder le lien entre les représentations par une sorte de creusement interne qui l'évide peu à peu jusqu'à la pure impression, il l'établit sur les conditions qui en définissent la forme universellement valable. En dirigeant ainsi sa question, Kant contourne la représentation et ce qui est donné en elle, pour s'adresser à cela même à partir de quoi toute représentation, quelle qu'elle soit, peut être donnée. Ce ne sont donc pas les représentations elles-mêmes, selon les lois d'un jeu leur appartenant en propre, qui pourraient se déployer à partir de soi et d'un seul mouvement se décomposer (par l'analyse) et se recomposer (par la synthèse): seuls des jugements d'expérience ou des constatations empiriques peuvent se fonder sur les contenus de la représentation. Toute autre liaison, si elle doit être universelle, doit se fonder au-delà de toute expérience, dans l'a priori qui la rend possible. Non qu'il s'agisse d'un autre monde, mais des conditions sous lesquelles peut exister toute représentation du monde en général.

Il y a donc une correspondance certaine entre la critique kantienne et ce qui à la même époque se donnait comme la première forme à peu près complète d'analyse idéologique. Mais l'Idéologie, en étendant sa réflexion sur tout le champ de la connaissance - depuis les impressions originaires jus qu'à l'économie politique en passant par la logique, l'arithmétique, les sciences de la nature et la grammaire_, essayait de reprendre dans la forme de la représentation cela même qui était en train de se constituer et de se reconstituer en dehors de celle-ci. Cette reprise ne pouvait se faire que sous la forme quasi mythique d'une genèse à la fois singulière et universelle: une conscience, isolée, vide et abstraite, devait, à partir de la représentation la plus mince, développer peu à peu le grand tableau de tout ce qui est représentable. En ce sens, l'Idéologie est la dernière des philosophies classiques - un peu comme Juliette est le dernier des récits classiques. Les scènes et les raisonnements de Sade reprennent toute la neuve violence du désir dans le déploiement d'une représentation transparente et sans défaut; les analyses de l'Idéologie reprennent dans le récit d'une naissance toutes les formes et jusqu'aux plus complexes de la représentation. En face de l' Idéologie, la critique kantienne marque en revanche le seuil de notre modernité; elle interroge la représentation non pas selon le mouvement indéfini qui va de l'élément simple à toutes ses combinaisons possibles, mais à partir de ses limites de droit. Elle

sanctionne ainsi pour la première fois cet événement de la culture européenne qui est contemporain de la fin du XVIIIe siècle: le retrait du savoir et de la pensée hors de l'espace de la représentation. Celui-ci est mis alors en question dans son fondement, son origine, et ses bornes: par le fait même, le champ illimité de la représentation, que la pensée classique avait instauré, que l' Idéologie avait voulu parcourir selon un pas à pas discursif et scientifique, apparaît comme une métaphysique. Mais comme une métaphysique qui ne se serait jamais contournée elle-même, qui se serait posée dans un dogmatisme non averti, et n'aurait jamais fait venir en pleine lumière la question de son droit. En ce sens, la Critique fait ressortir la dimension métaphysique que la philosophie du XVIIIe siècle avait voulu réduire par la seule analyse de la représentation Mais elle ouvre en même temps la possibilité d'une autre métaphysique qui aurait pour propos d'interroger hors de la représentation tout ce qui en est la source et l'origine; elle permet ces philosophies de la Vie, de la Volonté, de la Parole que le XIXe siècle va déployer dans le sillage de la critique.

VI. LES SYNTHÈSES OBJECTIVES

De là une série presque infinie de conséquences. De conséquences, en tout cas, illimitées puisque notre pensée aujourd'hui appartient encore à leur dynastie. Au premier rang, il faut sans doute placer l'émergence simultanée d'un thème transcendantal et de champs empiriques nouveaux - ou du moins distribués et fondés d'une manière nouvelle. On a vu comment, au XVIIe siècle, l'apparition de la mathesis comme science générale de l'ordre n'avait pas eu seulement un rôle fondateur dans les disciplines mathématiques, mais qu'elle avait été corrélative de la formation de domaines divers et purement empiriques comme la grammaire générale, l'histoire naturelle et l'analyse des richesses; ceux-ci n'ont pas été construits selon un «modèle» que leur aurait prescrit la mathématisation ou la mécanisation de la nature; ils se sont constitués et disposés sur le fond d'une possibilité générale: celle qui permettait d'établir entre les représentations un tableau ordonné des identités et des différences. C'est la dissolution, dans les dernières années du XVIIIe siècle, de ce champ homogène des représentations ordonnables, qui fait apparaître, corrélativement, deux formes nouvelles de pensées L'une interroge les conditions d'un rapport entre les représentations du côté de ce qui les rend en général possibles: elle met ainsi à découvert un champ transcendantal où le sujet, qui n'est jamais donné à l'expérience (puisqu'il n'est pas empirique), mais qui est fini (puisqu'il n'y a pas d'intuition intellectuelle), détermine dans son rapport à un objet = x toutes les conditions formelles de l'expérience en général; c'est l'analyse du sujet transcendantal qui dégage le fondement d'une synthèse possible entre les représentations. En face de cette ouverture sur le transcendantal, et symétriquement à elle, une autre forme de pensée interroge les conditions d'un rapport entre les représentations du côté de l'être

même qui s'y trouve représenté: ce qui, à l'horizon de toutes les représentations actuelles, s'indique de soi-même comme le fondement de leur unité, ce sont ces objets jamais objectivables, ces représentations jamais entièrement représentables, ces visibilités à la fois manifestes et invisibles, ces réalités qui sont en retrait dans la mesure même où elles sont fondatrices de ce qui se donne et s'avance jusqu'à nous: la puissance de travail, la force de la vie, le pouvoir de parler. C'est à partir de ces formes qui rôdent aux limites extérieures de notre expérience que la valeur des choses, l'organisation des vivants, la structure grammaticale et l'affinité historique des langues viennent jusqu'à nos représentations et sollicitent de nous la tâche peut-être infinie de la connaissance. On cherche ainsi les conditions de possibilité de l'expérience dans les conditions de possibilité de l'objet et de son existence, alors que, dans la réflexion transcendantale, on identifie les conditions de possibilité des objets de l'expérience aux conditions de possibilité de l'expérience elle-même. La positivité nouvelle des sciences de la vie, du langage et de l'économie est en correspondance avec l'instauration d'une philosophie transcendantale.

Le travail, la vie et le langage apparaissent comme autant de «transcendantaux» qui rendent possible la connaissance objective des êtres vivants, des lois de la production, des formes du langage. En leur être, ils sont hors connaissance, mais ils sont, par cela même, conditions de connaissances; ils correspondent à la découverte par Kant d'un champ transcendantal et pourtant ils en diffèrent sur deux points essentiels: ils se logent du côté de l'objet, et en quelque sorte au-delà; comme l'Idée dans la Dialectique transcendantale, ils totalisent les phénomènes et disent la cohérence a priori des multiplicités empiriques; mais ils les fondent dans un être dont la réalité énigmatique constitue avant toute connaissance l'ordre et le lien de ce qu'elle a à connaître; de plus, ils concernent le domaine des vérités a posteriori et les principes de leur synthèse - et non pas la synthèse a priori de toute expérience possible. La première différence (le fait que les transcendantaux soient logés du côté de l'objet) explique la naissance de ces métaphysiques qui, malgré leur chronologie post-kantienne apparaissent comme «précritiques»: en effet, elles se détournent de l'analyse des conditions de la connaissance telles qu'elles peuvent se dévoiler au niveau de la subjectivité transcendantale; mais ces métaphysiques se développent à partir des transcendantaux objectifs (la Parole de Dieu, la Volonté, la Vie) qui ne sont possibles que dans la mesure où le domaine de la représentation se trouve préalablement limité; elles ont donc le même sol archéologique que la Critique elle-même. La seconde différence (le fait que ces transcendantaux concernent les synthèses a posteriori) explique l'apparition d'un «positivisme»: toute une couche de phénomènes est donnée à l'expérience dont la rationalité et l'enchaînement reposent sur un fondement objectif qu'il n'est pas possible de mettre au jour; on peut connaître non pas les substances, mais les phénomènes; non pas les essences mais les lois; non pas les êtres mais leurs

régularités. Ainsi s'instaure à partir de la critique - ou plutôt à partir de ce décalage de l'être par rapport à la représentation dont le kantisme est le premier constat philosophique - une corrélation fondamentale: d'un côté des métaphysiques de l'objet, plus exactement des métaphysiques de ce fond jamais objectivable d'où viennent les objets à notre connaissance superficielle; et de l'autre des philosophies qui se donnent pour tâche la seule observation de cela même qui est donné à une connaissance positive. On voit comment les deux termes de cette opposition se prêtent appui et se renforcent l'un l'autre; c'est dans le trésor des connaissances positives (et surtout de celles que peuvent délivrer la biologie, l'économie ou la philologie) que les métaphysiques des «fonds» ou des «transcendantaux» objectifs trouveront leur point d'attaque; et c'est inversement dans le partage entre le fond inconnaissable et la rationalité du connaissable que les positivismes trouveront leur justification. Le triangle critique-positivisme-métaphysique de l'objet est constitutif de la pensée européenne depuis le début du XIXe siècle jusqu'à Bergson.
Une telle organisation est liée, dans sa possibilité archéologique, à l'émergence de ces champs empiriques dont la pure et simple analyse interne de la représentation ne peut plus désormais rendre compte. Elle est donc corrélative d'un certain nombre de dispositions propres à l'épistémè moderne.
Tout d'abord un thème vient au jour qui jusque-là était resté informulé, et à vrai dire inexistant. Il peut sembler étrange qu'à l'époque classique, on n'ait pas essayé de mathématiser les sciences d'observation, ou les connaissances grammaticales, ou l'expérience économique. Comme si la mathématisation galiléenne de la nature et le fondement de la mécanique avaient, eux seuls suffi à accomplir le projet d'une mathesis. Il n'y a à cela rien de paradoxal: l'analyse des représentations selon leurs identités et leurs différences, leur mise en ordre dans des tableaux permanents situaient de plein droit les sciences du qualitatif dans le champ d'une mathesis universelle. A la fin du XVIIe siècle, un partage fondamental et nouveau se produit; maintenant que le lien des représentations ne s'établit plus dans le mouvement même qui les décompose, les disciplines analytiques se trouvent épistémologiquement distinctes de celles qui doivent avoir recours à la synthèse. On aura donc un champ de sciences a priori, de sciences formelles et pures, de sciences déductives qui relèvent de la logique et des mathématiques; d'autre part, on voit se détacher un domaine de sciences a posteriori, de sciences empiriques qui n'utilisent les formes déductives que par fragments et dans des régions étroitement localisées. Or, ce partage a pour conséquence le souci épistémologique de retrouver à un autre niveau l'unité qui a été perdue avec la dissociation de la mathesis et de la science universelle de l'ordre. De là un certain nombre d'efforts qui caractérisent la réflexion moderne sur les sciences: la classification des domaines du savoir à partir des mathématiques, et la hiérarchie qu'on instaure pour aller progressivement vers le plus complexe et le moins exact; la réflexion sur les méthodes empiriques

de l'induction, et l'effort à la fois pour les fonder philosophiquement et les justifier d'un point de vue formel; la tentative pour purifier, formaliser et peut-être mathématiser les domaines de l'économie, de la biologie et finalement de la linguistique elle-même. En contrepoint de ces tentatives pour reconstituer un champ épistémologique unitaire, on trouve à intervalles réguliers l'affirmation d'une impossibilité: celle-ci serait due soit à une spécificité irréductible de la vie (qu'on essaie de cerner surtout au début du XIXe siècle), soit au caractère singulier des sciences humaines qui résisteraient à toute réduction méthodologique (cette résistance, on essaie de la définir et de la mesurer surtout dans la seconde moitié du XIXe siècle). Sans doute en cette double affirmation, alternée ou simultanée, de pouvoir et de ne pas pouvoir formaliser l'empirique, faut-il reconnaître le tracé de cet événement profond qui, vers la fin du XVIIIe siècle, a détaché de l'espace des représentations la possibilité de la synthèse. C'est cet événement qui place la formalisation, ou la mathématisation, au coeur de tout projet scientifique moderne; c'est lui également qui explique pour quoi toute mathématisation hâtive ou toute formalisation naïve de l'empirique prend l'allure d'un dogmatisme «précritique» et résonne dans la pensée comme un retour aux platitudes de l'Idéologie.
Il faudrait évoquer encore un second caractère de l'épistémè moderne. Durant l'âge classique, le rapport constant et fondamental du savoir, même empirique, à une mathesis universelle justifiait le projet, sans cesse repris sous des formes diverses, d'un corpus enfin unifié des connaissances; ce projet, il a pris tour à tour, mais sans que son fondement ait été modifié, l'allure soit d'une science générale du mouvement, soit d'une caractéristique universelle, soit d'une langue réfléchie et reconstituée dans toutes ses valeurs d'analyse et dans toutes ses possibilités de syntaxe, soit enfin d'une Encyclopédie alphabétique ` ou analytique du savoir; peu importe que ces tentatives n'aient pas reçu d'achèvement ou qu'elles n'aient pas accompli entièrement le dessein qui les avait fait naître: elles manifestaient toutes, à la surface visible des événements ou des textes, la profonde unité que l'âge classique avait instaurée en donnant pour socle archéologique au savoir l'analyse des identités et des différences et la possibilité universelle d'une mise en ordre. De sorte que Descartes, Leibniz, Diderot et d'Alembert, en ce qu'on peut appeler leur échec, en leur oeuvre suspendue ou déviée, demeuraient au plus près de ce qui était constitutif de la pensée classique. A partir du XIXe siècle, l'unité de la mathesis est rompue. Deux fois rompue: d'abord, selon la ligne qui partage les formes pures de l'analyse et les lois de la synthèse, d'autre part, selon la ligne qui sépare, lorsqu'il s'agit de fonder les synthèses, la subjectivité transcendantale et le mode d'être des objets. Ces deux formes de rupture font naître deux séries de tentatives qu'une certaine visée d'universalité semble placer en écho des entreprises cartésienne ou leibnizienne. Mais à regarder d'un peu plus près, l'unification du champ de la connaissance n'a et ne peut avoir au XIXe siècle ni les mêmes formes, ni les mêmes prétentions, ni les mêmes fondements

qu'à l'époque classique. A l'époque de Descartes ou de Leibniz, la transparence réciproque du savoir et de la philosophie était entière, à ce point que l'universalisation du savoir en une pensée philosophique n'exigeait pas un mode de réflexion spécifique. A partir de Kant, le problème est tout différent; le savoir ne peut plus se déployer sur le fond unifié et unificateur d'une mathesis. D'un côté se pose le problème des rapports entre le champ formel et le champ transcendantal (et à ce niveau tous les contenus empiriques du savoir sont mis entre parenthèses et demeurent en suspens de toute validité); et, d'autre part, se pose le problème des rapports entre le domaine de l'empiricité et le fondement transcendantal de la connaissance (alors l'ordre pur du formel est mis de côté comme non pertinent pour rendre compte de cette région où se fonde toute expérience même celle des formes pures de la pensée). Mais dans un cas comme dans l'autre, la pensée philosophique de l'universalité n'est pas de même niveau que le champ du savoir réel; elle se constitue soit comme une réflexion pure susceptible de fonder, soit comme une reprise capable de dévoiler. La première forme de philosophie s'est manifestée d'abord dans l'entreprise fichtéenne où la totalité du domaine transcendantal est génétiquement déduite des lois pures, universelles et vides de la pensée: par là s'est ouvert un champ de recherches ou l'on essaie soit de ramener toute réflexion transcendantale à l'analyse des formalismes, soit de découvrir dans la subjectivité transcendantale le sol de possibilité de tout formalisme. Quant à l'autre ouverture philosophique, elle est apparue d'abord avec la phénoménologie hégélienne, quand la totalité du domaine empirique a été reprise à l'intérieur d'une conscience se révélant à elle-même comme esprit, c'est-à-dire comme champ à la fois empirique et transcendantal.

On voit comment la tâche phénoménologique que Husserl se fixera bien plus tard est liée, du plus profond de ses possibilités et de ses impossibilités, au destin de la philosophie occidentale tel qu'il est établi depuis le XIXe siècle. Elle essaie, en effet, d'ancrer les droits et les limites d'une logique formelle dans une réflexion de type transcendantal, et de lier d'autre part la subjectivité transcendantale à l'horizon implicite des contenus empiriques, qu'elle seule a la possibilité de constituer, de maintenir et d'ouvrir par des explicitations infinies. Mais peut-être n'échappe-t-elle pas au danger qui menace, avant même la phénoménologie, toute entreprise dialectique et la fait toujours basculer de gré ou de force dans une anthropologie. Il n'est sans doute pas possible de donner valeur transcendantale aux contenus empiriques ni de les déplacer du côté d'une subjectivité constituante, sans donner lieu, au moins silencieusement, à une anthropologie, c'est-à-dire à un mode de pensée ou les limites de droit de la connaissance (et par conséquent de tout savoir empirique) sont en même temps les formes concrètes de l'existence, telles qu'elles se donnent précisément dans ce même savoir empirique.

Les conséquences les plus lointaines, et pour nous les plus difficiles à contourner, de l'événement fondamental qui est survenu à l'épistémè occidentale vers la fin du XVIIIe siècle, peuvent se résumer

ainsi: négativement, le domaine des formes pures de la connaissance s'isole, prenant à la fois autonomie et souveraineté par rapport à tout savoir empirique, faisant naître et renaître indéfiniment le projet de formaliser le concret et de constituer envers et contre tout des sciences pures; positivement, les domaines empiriques se lient à des réflexions sur la subjectivité, l'être humain et la finitude, prenant valeur et fonction de philosophie, aussi bien que de réduction de la philosophie ou de contre-philosophie.

CHAPITRE VIII

Travail, vie, langage

1. LES NOUVELLES EMPIRICITÉS

Voilà que nous nous sommes avancés bien loin au-delà de l'événement historique qu'il s'agissait de situer, - bien loin au-delà des bords chronologiques de cette rupture qui partage en sa profondeur l'épistémè du monde occidental, et isole pour nous le commencement d'une certaine manière moderne de connaître les empiricités. C'est que la pensée qui nous est contemporaine et avec laquelle, bon gré mal gré, nous pensons, se trouve encore largement dominée par l'impossibilité, mise au jour vers la fin du XVIIIe siècle, de fonder les synthèses dans l'espace de la représentation, et par l'obligation corrélative, simultanée, mais aussitôt partagée contre elle-même, d'ouvrir le champ transcendantal de la subjectivité, et de constituer inversement, au-delà de l'objet, ces «quasi-transcendantaux» que sont pour nous la Vie, le Travail, le Langage. Pour faire surgir cette obligation et cette impossibilité dans l'âpreté de leur irruption historique, il fallait laisser l'analyse courir tout au long de la pensée qui trouve sa source en une pareille béance; il fallait que le propos redouble hâtivement le destin ou la pente de la pensée moderne pour atteindre finalement son point de rebroussement: cette clarté d'aujourd'hui, encore pâle mais peut-être décisive, qui nous permet, sinon de contourner entièrement, du moins de dominer par fragments, et de maîtriser un peu ce qui, de cette pensée formée au seuil de l'âge moderne, vient encore jusqu'à nous, nous investit, et sert de sol continu à notre discours. Cependant l'autre moitié de l'événement - la plus importante sans doute - car elle concerne en leur être même, en leur enracinement, les positivités sur lesquelles s'accrochent nos connaissances empiriques - est restée en suspens; et c'est elle qu'il faut maintenant analyser.

Dans une phase première - celle qui chronologiquement s'étend de 1775 à 1795 et dont on peut désigner la configuration à travers les oeuvres de Smith, de Jussieu et de Wilkins - les concepts de travail, d'organisme et de système grammatical avaient été introduits - ou réintroduits avec un statut singulier - dans l'analyse des représentations et dans l'espace tabulaire où celle-ci jusqu'à présent se déployait. Sans doute, leur fonction n'était-elle encore que d'autoriser cette analyse, de permettre l'établissement des identités et des différences, et de fournir l'outil - comme l'aune qualitative - d'une

mise en ordre. Mais ni le travail, ni le système grammatical, ni l'organisation vivante ne pouvaient être définis, ou assurés, par le simple jeu de la représentation se décomposant, s'analysant, se recomposant et ainsi se représentant elle-même en un pur redoublement; l'espace de l'analyse ne pouvait donc manquer de perdre son autonomie. Désormais le tableau, cessant d'être le lieu de tous les ordres possibles, la matrice de tous les rapports, la forme de distribution de tous les êtres en leur individualité singulière, ne forme plus pour le savoir qu'une mince pellicule de surface; les voisinages qu'il manifeste, les identités élémentaires qu'il circonscrit et dont il montre la répétition, les ressemblances qu'il dénoue en les étalant, les constances qu'il permet de parcourir ne sont rien de plus que les effets de certaines synthèses, ou organisations, ou systèmes qui siègent bien au-delà de toutes les répartitions qu'on peut ordonner à partir du visible L'ordre qui se donne au regard, avec le quadrillage permanent de ses distinctions, n'est plus qu'un scintillement superficiel au-dessus d'une profondeur.

L'espace du savoir occidental se trouve prêt maintenant à basculer: la taxinomia dont la grande nappe universelle s'étalait en corrélation avec la possibilité d'une mathesis et qui constituait le temps fort du savoir-à la fois sa possibilité première et le terme de sa perfection - va s'ordonner à une verticalité obscure: celle-ci définira la loi des ressemblances, prescrira les voisinages et les discontinuités, fondera les dispositions perceptibles et décalera tous les grands déroulements horizontaux de la taxinomia vers la région un peu accessoire des conséquences Ainsi, la culture européenne s'invente une profondeur où il sera question non plus des identités, des caractères distinctifs, des tables permanentes avec tous leurs chemins et parcours possibles, mais des grandes forces cachées développées à partir de leur noyau primitif et inaccessible, mais de l'origine, de la causalité et de l'histoire Désormais, les choses ne viendront plus à la représentation que du fond de cette épaisseur retirée en soi, brouillées peut-être et rendues plus sombres par son obscurité, mais nouées fortement à elles-mêmes, assemblées ou partagées, groupées sans recours par la vigueur qui se cache là-bas, en ce fond. Les figures visibles, leurs liens, les blancs qui les isolent et cernent leur profil - ils ne s'offriront plus à notre regard que tout composés, déjà articulés dans cette nuit d'en dessous qui les fomente avec le temps.

Alors - et c'est l'autre phase de l'événement - le savoir en sa positivité change de nature et de forme. Il serait faux - insuffisant surtout - d'attribuer cette mutation à la découverte d'objets encore inconnus, comme le système grammatical du sanscrit, ou le rapport, dans le vivant, entre les dispositions anatomiques et les plans fonctionnels, ou encore le rôle économique du capital. Il ne serait pas plus exact d'imaginer que la grammaire générale est devenue philologie, l'histoire naturelle biologie, et l'analyse des richesses économie politique parce que tous ces modes de connaissance ont rectifié leurs méthodes, approché de plus près leur objet, rationalisé leurs concepts, choisi de meilleurs modèles de formalisation - bref qu'ils se sont dégagés de leur préhistoire par une sorte d'autoanalyse de la raison

elle-même. Ce qui a changé au tournant du siècle, et subi une altération irréparable, c'est le savoir lui-même comme mode d'être préalable et indivis entre le sujet qui connaît et l'objet de la connaissance; si on s'est mis à étudier le coût de la production, et si on n'utilise plus la situation idéale et primitive du troc pour analyser la formation de la valeur, c'est parce qu'au niveau archéologique la production comme figure fondamentale dans l'espace du savoir s'est substituée à l'échange, faisant apparaître d'un côté de nouveaux objets connaissables (comme le capital) et prescrivant de l'autre de nouveaux concepts et de nouvelles méthodes (comme l'analyse des formes de production). De même, si on étudie, à partir de Cuvier, l'organisation interne des êtres vivants, et si on utilise, pour ce faire, les méthodes de l'anatomie comparée, c'est parce que la Vie, comme forme fondamentale du savoir, a fait apparaître de nouveaux objets (comme le rapport du caractère à la fonction) et de nouvelles méthodes (comme la recherche des analogies) Enfin, si Grimm et Bopp essaient de définir les lois de l'alternance vocalique ou de la mutation des consonnes, c'est parce que le Discours comme mode du savoir a été remplacé par le Langage, qui définit des objets jusque-là inapparents (des familles de langues où les systèmes grammaticaux sont analogues) et prescrit des méthodes qui n'avaient pas encore été employées (analyse des règles de transformation des consonnes et des voyelles). La production, la vie, le langage - il n'y faut point chercher des objets qui se seraient, comme par leur propre poids, et sous l'effet d'une insistance autonome, imposés de l'extérieur à une connaissance qui trop longtemps les aurait négligés; il n'y faut pas voir non plus des concepts bâtis peu à peu, grâce à de nouvelles méthodes, à travers le progrès de sciences marchant vers leur rationalité propre. Ce sont des modes fondamentaux du savoir qui supportent en leur unité sans fissure la corrélation seconde et dérivée de sciences et de techniques nouvelles avec des objets inédits. La constitution de ces modes fondamentaux, elle est sans doute enfouie loin dans l'épaisseur des couches archéologiques: on peut, cependant, en déceler quelques signes à travers les oeuvres de Ricardo pour l'économie, de Cuvier pour la biologie, de Bopp pour la philologie

II. RICARDO

Dans l'analyse d'Adam Smith, le travail devait son privilège au pouvoir qui lui était reconnu d'établir entre les valeurs des choses une mesure constante; il permettait de faire équivaloir dans l'échange des objets de besoin dont l'étalonnage, autrement, eût été exposé au changement ou soumis à une essentielle relativité. Mais un tel rôle, il ne pouvait l'assumer qu'au prix d'une condition: il fallait supposer que la quantité de travail indispensable pour produire une chose fût égale à la quantité de travail que cette chose, en retour, pouvait acheter dans le processus de l'échange. Or, cette identité, comment la justifier, sur quoi la fonder sinon sur une certaine assimilation, admise dans l'ombre plus qu'éclairée, entre le travail comme activité de production, et le travail comme marchandise qu'on peut

acheter et vendre? En ce second sens, il ne peut pas être utilisé comme mesure constante, car il «éprouve autant de variations que les marchandises ou denrées avec lesquelles on peut le comparer 1». Cette confusion, chez Adam Smith, avait son origine dans la préséance accordée à la représentation: toute marchandise représentait un certain travail, et tout travail pouvait représenter une certaine quantité de marchandise. L'activité des hommes et la valeur des choses communiquaient dans l'élément transparent de la représentation. C'est là que l'analyse de Ricardo trouve son lieu et la raison de son importance décisive. Elle n'est pas la première à ménager une place importante au travail dans le jeu de l'économie; mais elle fait éclater l'unité de la notion, et distingue, pour la première fois d'une manière radicale, cette force, cette peine, ce temps de l'ouvrier qui s'achètent et se vendent, et cette activité qui est à l'origine de la valeur des choses. On aura donc d'un côté le travail qu'offrent les ouvriers, qu'acceptent ou que demandent les entrepreneurs et qui est rétribué par les salaires; de l'autre on aura le travail qui extrait les métaux, produit les denrées, fabrique les objets, transporte les marchandises, et forme ainsi des valeurs échangeables qui avant lui n'existaient pas et ne seraient pas apparues sans lui.

Certes, pour Ricardo comme pour Smith, le travail peut bien mesurer l'équivalence des marchandises qui passent par le circuit des échanges: «Dans l'enfance des sociétés, la valeur échangeable des choses ou la règle qui fixe la quantité que l'on doit donner d'un objet pour un autre ne dépend que de la quantité comparative de travail qui a été employée à la production de chacun d'eux 1.» Mais la différence entre Smith et Ricardo est en ceci: pour le premier, le travail, parce qu'il est analysable en journées de subsistance, peut servir d'unité commune à toutes les autres marchandises (dont les denrées nécessaires à la subsistance se trouvent elles-mêmes faire partie); pour le second, la quantité de travail permet de fixer la valeur d'une chose, non point seulement parce que celle-ci était représentable en unités de travail, mais d'abord et fondamentalement parce que le travail comme activité de production est «la source de toute valeur» Celle-ci ne peut plus être définie, comme à l'âge classique, à partir du système total des équivalences, et de la capacité que peuvent avoir les marchandises de se représenter les unes les autres. La valeur a cessé d'être un signe, elle est devenue un produit. Si les choses valent autant que le travail qu'on y a consacré, ou si du moins leur valeur est en proportion de ce travail, ce n'est pas que le travail soit une valeur fixe, constante, et échangeable sous tous les cieux et en tous les temps, c'est parce que toute valeur quelle qu'elle soit tire son origine du travail. Et la meilleure preuve en est que la valeur des choses augmente avec la quantité de travail qu'il faut leur consacrer si on veut les produire; mais elle ne change pas avec l'augmentation ou la baisse des salaires contre lesquels le travail s'échange comme toute autre marchandise 2. Circulant sur les marchés, s'échangeant les unes contre les autres, les valeurs ont bien encore un pouvoir de représentation. Mais ce pouvoir, elles le

tirent d'ailleurs - de ce travail plus primitif et plus radical que toute représentation et qui par conséquent ne peut pas se définir par l'échange. Alors que dans la pensée classique le commerce et l'échange servent de fond indépassable à l'analyse des richesses (et ceci même encore chez Adam Smith où la division du travail est commandée par les critères du troc), depuis Ricardo, la possibilité de l'échange est fondée sur le travail; et la théorie de la production désormais devra toujours précéder celle de la circulation. De là, trois conséquences qu'il faut retenir. La première, c'est l'instauration d'une série causale qui est d'une forme radicalement nouvelle. Au XVIIIe siècle, on n'ignorait pas, loin de là, le jeu des déterminations économiques: on expliquait comment la monnaie pouvait fuir ou affluer, les prix monter ou baisser, la production s'accroître, stagner ou diminuer; mais tous ces mouvements étaient définis à partir d'un espace en tableau où les valeurs pouvaient se représenter les unes les autres; les prix augmentaient lorsque les éléments représentants croissaient plus vite que les éléments représentés; la production diminuait lorsque les instruments de représentation diminuaient par rapport aux choses à représenter, etc. Il s'agissait toujours d'une causalité circulaire et de surface puisqu'elle ne concernait jamais que les pouvoirs réciproques de l'analysant et de l'analysé. A partir de Ricardo, le travail, décalé par rapport à la représentation, et s'installant dans une région où elle n'a plus prise, s'organise selon une causalité qui lui est propre. La quantité de travail nécessaire pour la fabrication d'une chose (ou pour sa récolte, ou pour son transport) et déterminant sa valeur dépend des formes de production: selon le degré de division dans le travail, la quantité et la nature des outils, la masse de capital dont dispose l'entrepreneur et celle qu'il a investie dans les installations de son usine, la production sera modifiée; dans certains cas elle sera coûteuse; dans d'autres elle le sera moins 1. Mais comme, dans tous les cas, ce coût (salaires, capital et revenus, profits) est déterminé par du travail déjà accompli et appliqué à cette nouvelle production, on voit naître une grande série linéaire et homogène qui est celle de la production. Tout travail a un résultat qui sous une forme ou sous une autre est appliqué à un nouveau travail dont il définit le coût; et ce nouveau travail à son tour entre dans la formation d'une valeur, etc. Cette accumulation en série rompt pour la première fois avec les déterminations réciproques qui seules jouaient dans l'analyse classique des richesses Elle introduit par le fait même la possibilité d'un temps historique continu, même si en fait, comme nous le verrons, Ricardo ne pense l'évolution à venir que sous la forme d'un ralentissement et, à la limite, d'un suspens total de l'histoire. Au niveau des conditions de possibilité de la pensée, Ricardo, en dissociant formation et représentativité de la valeur, a permis l'articulation de l'économie sur l'histoire. Les «richesses», au lieu de se distribuer en un tableau et de constituer par là un système d'équivalence, s'organisent et s'accumulent en une chaîne temporelle: toute valeur se détermine non pas d'après les instruments qui permettent de l'analyser, mais d'après les conditions de production qui l'ont fait naître;

et au-delà encore ces conditions sont déterminées par des quantités de travail appliquées à les produire. Avant même que la réflexion économique soit liée à l'histoire des événements ou des sociétés en un discours explicite, l'historicité a pénétré, et pour longtemps sans doute, le mode d'être de l'économie. Celle-ci, en sa positivité, n'est plus liée à un espace simultané de différences et d'identités, mais au temps de productions successives.

Quant à la seconde conséquence, non moins décisive, elle concerne la notion de rareté. Pour l'analyse classique, la rareté était définie par rapport au besoin: on admettait que la rareté s'accentuait ou se déplaçait à mesure que les besoins augmentaient ou prenaient des formes nouvelles; pour ceux qui ont faim, rareté de blé; mais pour les riches qui fréquentent le monde, rareté de diamant Cette rareté, les économistes du XVIIIe siècle - qu'ils fussent Physiocrates ou non-pensaient que la terre, ou le travail de la terre, permettait de la surmonter, au moins en partie: c'est que la terre a la merveilleuse propriété de pouvoir couvrir des besoins bien plus nombreux que ceux des hommes qui la cultivent. Dans la pensée classique, il y a rareté parce que les hommes se représentent des objets qu'ils n'ont pas; mais il y a richesse parce que la terre produit en une certaine abondance des objets qui ne sont pas aussitôt consommés et qui peuvent alors en représenter d'autres dans les échanges et dans la circulation. Ricardo inverse les termes de cette analyse: l'apparente générosité de la terre n'est due en fait qu'à son avarice croissante; et ce qui est premier, ce n'est pas le besoin et la représentation du besoin dans l'esprit des hommes, c'est purement et simplement une carence originaire

Le travail en effet - c'est-à-dire l'activité économique - n'est apparu dans l'histoire du monde que du jour où les hommes se sont trouvés trop nombreux pour pouvoir se nourrir des fruits spontanés de la terre. N'ayant pas de quoi subsister, certains mouraient, et beaucoup d'autres seraient morts s'ils ne s'étaient mis à travailler la terre. Et à mesure que la population se multipliait, de nouvelles franges de la forêt devaient Être abattues, défrichées et mises en culture A chaque instant de son histoire, l'humanité ne travaille plus que sous la menace de la mort: toute population, si elle ne trouve pas de ressources nouvelles, est vouée à s'éteindre; et inversement, à mesure que les hommes se multiplient, ils entreprennent des travaux plus nombreux, plus lointains, plus difficiles, moins immédiatement féconds Le surplomb de la mort se faisant plus redoutable dans la proportion où les subsistances nécessaires deviennent plus difficiles d'accès, le travail, inversement, doit croître en intensité et utiliser tous les moyens de se rendre plus prolifique. Ainsi ce qui rend l'économie possible, et nécessaire, c'est une perpétuelle et fondamentale situation de rareté: en face d'une nature qui par elle-même est inerte et, sauf pour une part minuscule, stérile, l'homme risque sa vie. Ce n'est plus dans les jeux de la représentation que l'économie trouve son principe, mais du côté de cette région périlleuse où la vie s'affronte à la mort. Elle renvoie donc à cet ordre de considérations assez ambiguës qu'on peut appeler

anthropologiques: elle se rapporte en effet aux propriétés biologiques d'une espèce humaine, dont Malthus, à la même époque que Ricardo, a montré qu'elle tend toujours à croître si on n'y porte remède ou contrainte; elle se rapporte aussi à la situation de ces êtres vivants qui risquent de ne pas trouver dans la nature qui les entoure de quoi assurer leur existence; elle désigne enfin dans le travail, et dans la dureté même de ce travail, le seul moyen de nier la carence fondamentale et de triompher un instant de la mort. La positivité de l'économie se loge dans ce creux anthropologique. L'homo oeconomicus, ce n'est pas celui qui se représente ses propres besoins, et les objets capables de les assouvir; c'est celui qui passe, et use, et perd sa vie à échapper à l'imminence de la mort. C'est un être fini: et tout comme depuis Kant, la question de la finitude est devenue plus fondamentale que l'analyse des représentations (celle-ci ne pouvant plus être que dérivée par rapport à celle-là), depuis Ricardo l'économie repose, d'une façon plus ou moins explicite, sur une anthropologie qui tente d'assigner à la finitude des formes concrètes L'économie du XVIIIe siècle était en rapport à une mathesis comme science générale de tous les ordres possibles; celle du XIXe sera référée à une anthropologie comme discours sur la finitude naturelle de l'homme. Par le fait même, le besoin, le désir, se retirent du côté de la sphère subjective - dans cette région qui à la même époque est en train de devenir l'objet de la psychologie C'est là, précisément, que dans la seconde moitié du XIXe siècle, les marginalistes iront rechercher la notion d'utilité. On croira alors que Condillac, ou Graslin, ou Fortbonnais, étaient «déjà» des «psychologistes» puisqu'ils analysaient la valeur à partir du besoin; et on croira de même que les Physiocrates étaient les premiers ancêtres d'une économie qui, à partir de Ricardo, a analysé la valeur à partir des coûts de production. En fait, c'est qu'on sera sorti de la configuration qui rendait simultanément possibles Quesnay et Condillac; on aura échappé au règne de cette épistémè qui fondait la connaissance sur l'ordre des représentations; et on sera entré dans une autre disposition épistémologique, celle qui distingue, non sans les référer l'une à l'autre, une psychologie des besoins représentés et une anthropologie de la finitude naturelle.

Enfin, la dernière conséquence concerne l'évolution de l'économie. Ricardo montre qu'il ne faut pas interpréter comme fécondité de la nature ce qui marque, et d'une manière toujours plus insistante, son essentielle avarice. La rente foncière oh tous les économistes, jusqu'à Adam Smith lui-même 1, voyaient le signe d'une fécondité propre à la terre, n'existe que dans la mesure exacte où le travail agricole devient de plus en plus dur, de moins en moins «rentable». A mesure qu'on est contraint par la croissance ininterrompue de la population de défricher des terres moins fécondes, la récolte de ces nouvelles unités de blé exige plus de travail: soit que les labours doivent être plus profonds, soit que la surface ensemencée doive Etre plus large, soit qu'il faille plus d'engrais; le coût de la production est donc beaucoup plus élevé pour ces ultimes récoltes que pour les premières qui avaient été obtenues à

l'origine sur des terres riches et fécondes. Or, ces denrées, si difficiles à obtenir, ne sont pas moins indispensables que les autres si on ne veut pas qu'une certaine partie de l'humanité meure de faim. C'est donc le coût de production du blé sur les terres les plus stériles qui déterminera le prix du blé en général, même s'il a été obtenu avec deux ou trois fois moins de travail. De là, pour les terres faciles à cultiver un bénéfice accru, qui permet à leurs propriétaires de les louer en prélevant un important fermage. La rente foncière est l'effet non d'une nature prolifique, mais d'une terre avare. Or, cette avarice ne cesse de devenir chaque jour plus sensible: la population, en effet, se développe; on se met à labourer des terres de plus en plus pauvres; les coûts de production augmentent; les prix agricoles augmentent et avec eux les rentes foncières. Sous cette pression, il se peut bien - il faut bien - que le salaire nominal des ouvriers se mette lui

1. Adam Smith, Recherche sur la richesse des nations, I, p. 190.

aussi à croître, afin de couvrir les frais minimums de subsistance; mais pour cette même raison, le salaire réel ne pourra pratiquement pas s'élever au-dessus de ce qui est indispensable pour que l'ouvrier s'habille, se loge, se nourrisse. Et finalement, le profit des entrepreneurs baissera dans la mesure même où la rente foncière augmentera, et où la rétribution ouvrière restera fixe. Il baisserait même indéfiniment au point de disparaître, si on n'allait vers une limite: en effet, à partir d'un certain moment, les profits industriels seront trop bas pour qu'on fasse travailler de nouveaux ouvriers; faute de salaires supplémentaires, la main-d'oeuvre ne pourra plus croître, la population deviendra stagnante; il ne sera plus nécessaire de défricher de nouvelles terres encore plus infécondes que les précédentes: la rente foncière plafonnera et n'exercera plus sa pression coutumière sur les revenus industriels qui pourront alors se stabiliser. L' Histoire enfin deviendra étale. La finitude de l'homme sera définie - une fois pour toutes, c'est-à-dire pour un temps indéfini. Paradoxalement, c'est l'historicité introduite dans l'économie par Ricardo qui permet de penser cette immobilisation de l'Histoire. La pensée classique, elle, concevait pour l'économie, un avenir toujours ouvert et toujours changeant; mais il s'agissait en fait d'une modification de type spatial: le tableau que les richesses étaient censées former en se déployant, en s'échangeant et en s'ordonnant, pouvait bien s'agrandir; il demeurait le même tableau, chaque élément perdant de sa surface relative, mais entrant en relation avec de nouveaux éléments. En revanche, c'est le temps cumulatif de la population et de la production, c'est l'histoire ininterrompue de la rareté, qui à partir du XIXe siècle permet de penser l'appauvrissement de l'Histoire, son inertie progressive, sa pétrification, et bientôt son immobilité rocheuse. On voit quel rôle l'Histoire et l'anthropologie jouent l'une par rapport à l'autre. Il n'y a histoire (travail, production, accumulation, et croissance des coûts réels) que dans la mesure où l'homme comme être naturel est fini: finitude qui se prolonge bien au-delà des limites primitives de l'espèce et des besoins immédiats du corps, mais qui ne

cesse d'accompagner, au moins en sourdine, tout le développement des civilisations. Plus l'homme s'installe au coeur du monde, plus il avance dans la possession de la nature, plus fortement aussi il est pressé par la finitude, plus il s'approche de sa propre mort. L'Histoire ne permet pas à l'homme de s'évader de ses limites initiales - sauf en apparence, et si on donne à limite le sens le plus superficiel; mais si on considère la finitude fondamentale de l'homme, on s'aperçoit que sa situation anthropologique ne cesse de dramatiser toujours davantage son Histoire, de la rendre plus périlleuse, et de l'approcher pour ainsi dire de sa propre impossibilité. Au moment où elle touche à de tels confins, l'Histoire ne peut plus que s'arrêter, vibrer un instant sur son axe, et s'immobiliser pour toujours. Mais ceci peut se produire sur deux modes: soit qu'elle rejoigne progressivement et avec une lenteur toujours plus marquée un état de stabilité qui sanctionne, dans l'indéfini du temps, ce vers quoi elle a toujours marché, ce qu'au fond elle n'a pas cessé d'être depuis le début; soit au contraire qu'elle atteigne un point de retournement où elle ne se fixe que dans la mesure où elle supprime ce qu'elle avait été continûment jusque-là.

Dans la première solution (représentée par le «pessimisme» de Ricardo), l'Histoire fonctionne en face des déterminations anthropologiques comme une sorte de grand mécanisme compensateur; certes, elle se loge dans la finitude humaine, mais elle y apparaît à la manière d'une figure positive et en relief; elle permet à l'homme de surmonter la rareté à laquelle il est voué. Comme cette carence devient chaque jour plus rigoureuse, le travail devient plus intense; la production augmente en chiffres absolus, mais en même temps qu'elle, et du même mouvement, les coûts de production - c'est-à-dire les quantités de travail nécessaire pour produire un même objet. De sorte qu'il doit venir inévitablement un moment où le travail n'est plus sustenté par la denrée qu'il produit (celle-ci ne coûtant plus que la nourriture de l'ouvrier qui l'obtient). La production ne peut plus combler le manque. Alors la rareté va se limiter elle-même (par une stabilisation démographique) et le travail va s'ajuster exactement aux besoins (par une répartition déterminée des richesses). Désormais, la finitude et la production vont se superposer exactement en une figure unique Tout labeur supplémentaire serait inutile; tout excédent de population périrait. La vie et la mort seront ainsi exactement posées l'une contre l'autre, surface contre surface, immobilisées et comme renforcées toutes deux par leur poussée antagoniste. L'Histoire aura conduit la finitude de l'homme jusqu'à ce point-limite où elle apparaîtra enfin en sa pureté; elle n'aura plus de marge qui lui permette d'échapper à elle-même, plus d'effort à faire pour se ménager un avenir, plus de terres nouvelles ouvertes à des hommes futurs; sous la grande érosion de l'Histoire, l'homme sera peu à peu dépouillé de tout ce qui peut le cacher à ses propres yeux; il aura épuisé tous ces possibles qui brouillent un peu et esquivent sous les promesses du temps sa nudité anthropologique; par de longs

chemins, mais inévitables, mais contraignants, l'Histoire aura mené l'homme jusqu'à cette vérité qui l'arrête sur lui-même.

Dans la seconde solution (représentée par Marx), le rapport de l'Histoire à la finitude anthropologique est déchiffré selon la direction inverse. L'Histoire, alors, joue un rôle négatif: c'est elle en effet qui accentue les pressions du besoin, qui fait croître les carences, contraignant les hommes à travailler et à produire toujours davantage, sans recevoir plus que ce qui leur est indispensable pour vivre, et quelquefois un peu moins. Si bien qu'avec le temps, le produit du travail s'accumule, échappant sans répit à ceux qui l'accomplissent: ceux-ci produisent infiniment plus que cette part de la valeur qui leur revient sous forme de salaire, et donnent ainsi au capital la possibilité d'acheter à nouveau du travail. Ainsi croît sans cesse le nombre de ceux que l'Histoire maintient aux limites de leurs conditions d'existence; et par là même ces conditions ne cessent de devenir plus précaires et d'approcher de ce qui rendra l'existence elle-même impossible; l'accumulation du capital, la croissance des entreprises et de leur capacité, la pression constante sur les salaires, l'excès de la production, rétrécissent le marché du travail, diminuant sa rétribution et augmentant le chômage. Repoussée par la misère aux confins de la mort, toute une classe d'hommes fait, comme à nu, l'expérience de ce que sont le besoin, la faim et le travail. Ce que les autres attribuent à la nature ou à l'ordre spontané des choses, ils savent y reconnaître le résultat d'une histoire et l'aliénation d'une finitude qui n'a pas cette forme. C'est cette vérité de l'essence humaine qu'ils peuvent pour cette raison - et qu'ils sont seuls à pouvoir - ressaisir afin de la restaurer. Ce qui ne pourra être obtenu que par la suppression ou du moins le renversement de l'Histoire telle qu'elle s'est déroulée jusqu'à présent: alors seulement commencera un temps qui n'aura plus ni la même forme, ni les mêmes lois, ni la même manière de s'écouler.

Mais peu importe sans doute l'alternative entre le «pessimisme» de Ricardo et la promesse révolutionnaire de Marx. Un tel système d'options ne représente rien de plus que les deux manières possibles de parcourir les rapports de l'anthropologie et de l'Histoire, tels que l'économie les instaure à travers les notions de rareté et de travail. Pour Ricardo, l'Histoire remplit le creux ménagé par la finitude anthropologique et manifesté par une perpétuelle carence, jusqu'au moment où se trouve atteint le point d'une stabilisation définitive; selon la lecture marxiste, l'Histoire, en dépossédant l'homme de son travail, fait surgir en relief la forme positive de sa finitude - sa vérité matérielle enfin libérée. Certes, on comprend sans difficulté, comment, au niveau de l'opinion, les choix réels se sont distribués, pourquoi certains ont opte pour le premier type d'analyse, et d'autres pour le second. Mais ce ne sont là que des différences dérivées, qui relèvent en tout et pour tout d'une enquête et d'un traitement doxologique. Au niveau profond du savoir occidental, le marxisme n'a introduit aucune coupure réelle; il s'est logé sans difficulté, comme une figure pleine, tranquille, confortable, et ma foi,

satisfaisante pour un temps (le sien), à l'intérieur d'une disposition épistémologique qui l'a accueilli avec faveur (puisque c'est elle justement qui lui faisait place) et qu'il n'avait en retour ni le propos de troubler, ni surtout le pouvoir d'altérer, ne fût-ce que d'un pouce, puisqu'il reposait tout entier sur elle Le marxisme est dans la pensée du XIXe siècle comme poisson dans l'eau: c'est-à-dire que partout ailleurs il cesse de respirer. S'il s'oppose aux théories «bourgeoises» de l'économie, et si dans cette opposition il projette contre elles un retournement radical de l'Histoire, ce conflit et ce projet ont pour condition de possibilité non pas la reprise en main de toute l'Histoire, mais un événement que toute l'archéologie peut situer avec précision et qui a prescrit simultanément, sur le même mode, l'économie bourgeoise et l'économie révolutionnaire du XIXe siècle. Leurs débats ont beau émouvoir quelques vagues et dessiner des rides à la surface: ce ne sont tempêtes qu'au bassin des enfants.

L'essentiel, c'est qu'au début du XIXe siècle se soit constituée une disposition du savoir où figurent à la fois l'historicité de l'économie (en rapport avec les formes de production), la finitude de l'existence humaine (en rapport avec la rareté et le travail) et l'échéance d'une fin de l'Histoire - qu'elle soit ralentissement indéfini ou renversement radical. Histoire, anthropologie et suspens du devenir s'appartiennent selon une figure qui définit pour la pensée du XIXe siècle un de ses réseaux majeurs. On sait, par exemple, le rôle que cette disposition a joué pour ranimer le bon vouloir fatigué des humanismes; on sait comment il a fait renaître les utopies d'achèvement Dans la pensée classique, l'utopie fonctionnait plutôt comme une rêverie d'origine: c'est que la fraîcheur du monde devait assurer le déploiement idéal d'un tableau où chaque chose serait présente en sa place, avec ses voisinages, ses différences propres, ses équivalences immédiates; en cette prime lumière, les représentations ne devaient pas encore être détachées de la vive, aiguë et sensible présence de ce qu'elles représentent. Au XIXe siècle l'utopie concerne la chute du temps plutôt que son matin: c'est que le savoir n'est plus constitué sur le mode du tableau, mais sur celui de la série, de l'enchaînement, et du devenir: quand viendra, avec le soir promis, l'ombre du dénouement, l'érosion lente ou la violence de l'Histoire feront saillir, en son immobilité rocheuse, la vérité anthropologique de l'homme; le temps des calendriers pourra bien continuer; il sera comme vide, car l'historicité se sera superposée exactement à l'essence humaine. L'écoulement du devenir, avec toutes ses ressources de drame, d'oubli, d'aliénation, sera capté dans une finitude anthropologique, qui y trouve en retour sa manifestation illuminée. La finitude avec sa vérité se donne dans le temps; et du coup le temps est fini. La grande songerie d'un terme de l'Histoire, c'est l'utopie des pensées causales, comme le rêve des origines, c'était l'utopie des pensées classificatrices.

Cette disposition a été longtemps contraignante; et à la fin du XIXe siècle, Nietzsche l'a fait une dernière fois scintiller en l'incendiant. Il a repris la fin des temps pour en faire la mort de Dieu et

l'errance du dernier homme; il a repris la finitude anthropologique, mais pour faire jaillir le bond prodigieux du surhomme; il a repris la grande chaîne continue de l'Histoire, mais pour la courber dans l'infini du retour. La mort de Dieu, l'imminence du surhomme, la promesse et l'épouvante de la grande année ont beau reprendre comme terme à terme les éléments qui se disposent dans la pensée du XIXe siècle et en forment le réseau archéologique, il n'en demeure pas moins qu'elles enflamment toutes ces formes stables, qu'elles dessinent de leurs restes calcinés des visages étranges, impossibles peut-être; et dans une lumière dont on ne sait pas encore au juste si elle ranime le dernier incendie, ou si elle indique l'aurore, on voit s'ouvrir ce qui peut être l'espace de la pensée contemporaine. C'est Nietzsche, en tout cas, qui a brûlé pour nous et avant même que nous fussions nés les promesses mêlées de la dialectique et de l'anthropologie.

III. CUVIER

Dans son projet d'établir une classification aussi fidèle qu'une méthode et aussi rigoureuse qu'un système, Jussieu avait découvert la règle de subordination des caractères, tout comme Smith avait utilisé la valeur constante du travail pour établir le prix naturel des choses dans le jeu des équivalences. Et de même que Ricardo a affranchi le travail de son rôle de mesure pour le faire entrer, en deçà de tout échange, dans les formes générales de la production, de même Cuvier 1 a affranchi de sa fonction taxinomique la subordination des caractères, pour la faire entrer, en deçà de toute classification éventuelle, dans les divers plans d'organisation des êtres vivants. Le lien interne qui fait dépendre les structures les unes des autres n'est plus situé au seul niveau des fréquences, il devient le fondement même des corrélations C'est ce décalage et cette inversion que Geoffroy Saint-Hilaire devait traduire un jour en disant: «L'organisation devient un être abstrait susceptible de formes nombreuses 1.» L'espace des êtres vivants pivote autour de cette notion, et tout ce qui avait pu apparaître jusque-là à travers le quadrillage de l'histoire naturelle (genres, espèces, individus, structures, organes), tout ce qui s'était donné au regard prend désormais un mode d'être nouveau.

Et au premier rang, ces éléments ou ces groupes d'éléments distincts que le regard peut articuler quand il parcourt le corps des individus, et qu'on appelle les organes, Dans l'analyse des classiques, l'organe se définissait à la fois par sa structure et par sa fonction; il était comme un système à double entrée qu'on pouvait lire exhaustivement soit à partir du rôle qu'il jouait (par exemple la reproduction) soit à partir de ses variables morphologiques (forme, grandeur, disposition et nombre): les deux modes de déchiffrement se recouvraient au plus juste, mais ils étaient indépendants l'un de l'autre - le premier énonçant l'utilisable, le second l'identifiable, C'est cette disposition que Cuvier bouleverse; levant

aussi bien le postulat de l'ajustement que celui de l'indépendance, il fait déborder - et largement - la fonction par rapport à l'organe, et soumet la disposition de l'organe à la souveraineté de la fonction. Il dissout, sinon l'individualité, du moins l'indépendance de l'organe: erreur de croire que «tout est important dans un organe important»; il faut diriger l'attention «plutôt sur les fonctions elles-mêmes que sur les organes 2»; avant de définir ceux-ci par leurs variables, il faut les rapporter à la fonction qu'ils assurent. Or, ces fonctions sont en nombre relativement peu élevé: respiration, digestion, circulation, locomotion... Si bien que la diversité visible des structures n'émerge plus sur fond d'un tableau de variables, mais sur fond de grandes unités fonctionnelles susceptibles de se réaliser et d'accomplir leur but de manières diverses: «Ce qui est commun à chaque genre d'organes considéré dans tous les animaux se réduit à très peu de chose et ils ne se ressemblent souvent que par l'effet qu'ils produisent. Cela a dû frapper surtout à l'égard de la respiration qui s'opère dans les différentes classes par des organes si variés que leur structure ne présente aucun point commun 1.» En considérant l'organe dans son rapport à la fonction, on voit donc apparaître des «ressemblances» là où il n'y a nul élément «identique»; ressemblance qui se constitue par le passage à l'évidente invisibilité de la fonction. Les branchies et les poumons, peu importe après tout s'ils ont en commun quelques variables de forme, de grandeur, de nombre: ils se ressemblent parce qu'ils sont deux variétés de cet organe inexistant, abstrait, irréel, inassignable, absent de toute espèce descriptible, présent pourtant dans le règne animal en son entier et qui sert à respirer en général. On restaure ainsi dans l'analyse du vivant les analogies de type aristotélicien: les branchies sont à la respiration dans l'eau ce que les poumons sont à la respiration dans l'air. Certes, de pareils rapports étaient parfaitement connus à l'âge classique; mais ils servaient seulement à déterminer des fonctions; on ne les utilisait pas à établir l'ordre des choses dans l'espace de la nature. A partir de Cuvier, la fonction, définie sous la forme non perceptible de l'effet à atteindre, va servir de moyen terme constant et permettre de rapporter l'un à l'autre des ensembles d'éléments dépourvus de la moindre identité visible. Ce qui pour le regard classique n'était que pures et simples différences juxtaposées à des identités, doit maintenant s'ordonner et se penser à partir d'une homogénéité fonctionnelle qui le supporte en secret Il y a histoire naturelle lorsque le Même et l'Autre n'appartiennent qu'à un seul espace; quelque chose comme la biologie devient possible lorsque cette unité de plan commence à se défaire et que les différences surgissent sur fond d'une identité plus profonde et comme plus sérieuse qu'elle.

Cette référence à la fonction, ce décrochage entre le plan des identités et celui des différences font surgir des rapports nouveaux: ceux de coexistence, de hiérarchie interne, de dépendance à l'égard du plan d'organisation La coexistence désigne le fait qu'un organe ou un système d'organes ne peuvent pas être présents dans un vivant, sans qu' un autre organe ou un autre système, d'une nature et d'une

forme déterminées, le soient également: «Tous les organes d'un même animal forment un système unique dont toutes les parties se tiennent, agissent et réagissent les unes sur les autres; et il ne peut y avoir de modifications dans l'une d'elles qui n'en amènent d'analogues dans toutes 2» A l'intérieur du système de la digestion, la forme des dents (le fait qu'elles soient tranchantes ou masticatrices) varie en même temps que «la longueur, les replis, les dilatations du système alimentaire»; ou encore, pour donner un exemple de coexistence entre des systèmes différents, les organes de la digestion ne peuvent pas varier indépendamment de la morphologie des membres (et en particulier de la forme des ongles): selon qu'il y aura griffes ou sabots - donc que l'animal pourra ou non saisir et déchiqueter sa nourriture - le canal alimentaire, les «sucs dissolvants», la forme des dents ne seront pas les mêmes l. Ce sont là des corrélations latérales qui établissent entre des éléments de même niveau des rapports de concomitance fondés par des nécessités fonctionnelles: puisqu'il faut que l'animal se nourrisse, la nature de la proie et son mode de capture ne peuvent pas rester étrangers aux appareils de mastication et de digestion (et réciproquement).

Il y a toutefois des étagements hiérarchiques. On sait comment l'analyse classique avait été amenée à suspendre le privilège des organes les plus importants, pour ne considérer que leur efficacité taxinomique Maintenant qu'on ne traite plus de variables indépendantes, mais de systèmes commandés les uns par les autres, le problème de l'importance réciproque se trouve de nouveau posé. Ainsi le canal alimentaire des mammifères n'est pas simplement dans un rapport de covariation éventuelle avec les organes de la locomotion et de la préhension; il est au moins en partie prescrit par le mode de reproduction. Celle-ci, en effet, sous sa forme vivipare, n'implique pas simplement la présence des organes qui lui sont immédiatement liés; elle exige aussi l'existence d'organes de la lactation, la présence de lèvres, celle également d'une langue charnue; elle prescrit d'autre part la circulation d'un sang chaud et la bilocularité du coeur 2. L'analyse des organismes, et la possibilité d'établir entre eux des ressemblances et des distinctions suppose donc qu'on ait fixé la table, non pas des éléments qui peuvent varier d'espèce à espèce, mais des fonctions qui, dans les vivants en général, se commandent, se coiffent et s'ordonnent les unes les autres: non plus le polygone des modifications possibles, mais la pyramide hiérarchique des importances. Cuvier a d'abord pensé que les fonctions d'existence passaient avant celles de relations («car l'animal est d'abord, puis il sent et agit»): il supposait donc que la génération et la circulation devaient déterminer d'abord un certain nombre d'organes auxquels la disposition des autres se trouverait soumise; ceux-là formeraient les caractères primaires, ceux-ci les caractères secondaires 1. Puis il a subordonné la circulation à la digestion, car celle-ci existe chez tous les animaux (le corps du polype n'est en son entier qu'une sorte d'appareil digestif), alors que le sang et les vaisseaux ne se trouvent «que dans les animaux supérieurs et disparaissent successivement dans

ceux des dernières classes 2». Plus tard, c'est le système nerveux (avec l'existence ou l'inexistence d'une corde spinale) qui lui est apparu comme déterminant de toutes les dispositions organiques: «Il est au fond le tout de l'animal: les autres systèmes ne sont là que pour le servir et l'entretenir 3.»

Cette prééminence d'une fonction sur les autres implique que l'organisme dans ses dispositions visibles obéisse à un plan. Un tel plan garantit le règne des fonctions essentielles et il y rattache, mais avec un degré plus grand de liberté, les organes qui assurent des fonctionnements moins capitaux. Comme principe hiérarchique, ce plan définit les fonctions prééminentes, distribue les éléments anatomiques qui lui permettent de s'effectuer et les installe aux emplacements privilégiés du corps: ainsi dans le vaste groupe des Articulés, la classe des Insectes laisse apparaître l'importance primordiale des fonctions locomotrices et des organes du mouvement; chez les trois autres, ne sont les fonctions vitales, en revanche, qui l'emportent 4. Dans le contrôle régional qu'il exerce sur les organes moins fondamentaux, le plan d'organisation ne joue pas un rôle aussi déterminant; il se libéralise, en quelque sorte, à mesure qu'on s'éloigne du centre, autorisant des modifications, des altérations, des changements dans la forme ou l'utilisation possible. On le retrouve, mais devenu plus souple, et plus perméable à d'autres formes de détermination. C'est ce qu'il est facile de constater chez les Mammifères à propos du système de locomotion. Les quatre membres moteurs font partie du plan d'organisation, mais à titre seulement de caractère secondaire; ils ne sont donc jamais supprimés, ni absents ni remplacés, mais «masqués quelquefois comme dans les ailes des chauves-souris et les nageoires postérieures des phoques»; il arrive même qu'ils soient «dénaturés dans l'usage comme dans les nageoires pectorales des cétacés... La nature a fait une nageoire avec un bras. Vous voyez qu'il y a toujours une sorte de constance dans les caractères secondaires d'après leur déguisement 1». On comprend comment les espèces peuvent à la fois se ressembler (pour former des groupes comme les genres, les classes, et ce que Cuvier appelle les embranchements) et se distinguer les unes des autres. Ce qui les rapproche, ce n'est pas une certaine quantité d'éléments superposables, c'est une sorte de foyer d'identité, qu'on ne peut analyser en plages visibles parce qu'il définit l'importance réciproque des fonctions; à partir de ce coeur imperceptible des identités, les organes se disposent, et à mesure qu'ils s'en éloignent, ils gagnent en souplesse, en possibilités de variations, en caractères distinctifs. Les espèces animales diffèrent par la périphérie, elles se ressemblent par le centre; l'inaccessible les relie, le manifeste les disperse. Elles se généralisent du côté de ce qui est essentiel à leur vie; elles se singularisent du côté de ce qui est plus accessoire. Plus on veut rejoindre des groupes étendus, plus il faut s'enfoncer dans l'obscur de l'organisme, vers le peu visible, dans cette dimension qui échappe au perçu; plus on veut cerner l'individualité, plus il faut remonter à la surface, et laisser scintiller, en leur visibilité, les formes que touche la lumière; car la multiplicité se voit et l'unité se cache. Bref, les

espèces vivantes «échappent» au fourmillement des individus et des espèces, elles ne peuvent être classées que parce qu'elles vivent et à partir de ce qu'elles cachent.

On mesure l'immense renversement que tout cela suppose par rapport à la taxinomie classique. Celle-ci se bâtissait entièrement à partir des quatre variables de description (formes, nombre, disposition, grandeur) qui étaient parcourues, comme d un seul mouvement, par le langage et le regard; et dans cet étalement du visible, la vie apparaissait comme l'effet d'un découpage - simple frontière classificatrice. A partir de Cuvier, c est la vie dans ce qu'elle a de non-perceptible, de purement fonctionnel qui fonde la possibilité extérieure d'un classement Il n'y a plus, sur la grande nappe de l'ordre, la classe de ce qui peut vivre; mais venant de la profondeur de la vie, de ce qu'il y a de plus lointain pour le regard, la possibilité de classer. L'être vivant était une localité du classement naturel; le fait d'être classable est maintenant une propriété du vivant. Ainsi disparaît le projet d'une taxinomia générale; ainsi disparaît la possibilité de dérouler un grand ordre naturel qui irait sans discontinuité du plus simple et du plus inerte au plus vivant et au plus complexe; ainsi disparaît la recherche de l'ordre comme sol et fondement d'une science générale de la nature. Ainsi disparaît la «nature» - étant entendu que tout au long de l'âge classique, elle n'a pas existé d'abord comme «thème», comme a idée D, comme ressource indéfinie du savoir, mais comme espace homogène des identités et des différences ordonnables.

Cet espace est maintenant dissocié et comme ouvert en son épaisseur. Au lieu d'un champ unitaire de visibilité et d'ordre, dont les éléments ont valeur distinctive les uns par rapport aux autres, on a une série d'oppositions, dont les deux termes ne sont pas de même niveau: d'un côté, il y a les organes secondaires, qui sont visibles à la surface du corps et se donnent sans intervention à l'immédiate perception, et les organes primaires, qui sont essentiels, centraux, cachés, et qu'on ne peut atteindre que par la dissection, c'est-à-dire en effaçant matériellement l'enveloppe colorée des organes secondaires. Il y a, plus profondément aussi, l'opposition entre les organes en général qui sont spatiaux, solides, directement ou indirectement visibles, et les fonctions, qui ne se donnent pas à la perception, mais prescrivent comme par en dessous la disposition de ce qu'on perçoit. Il y a enfin, à la limite, l'opposition entre identités et différences: elles ne sont plus de même grain, elles ne s'établissent plus les unes par rapport aux autres sur un plan homogène; mais les différences prolifèrent à la surface, cependant qu'en profondeur, elles s'effacent, se confondent, se nouent les unes avec les autres, et se rapprochent de la grande, mystérieuse, invisible unité focale, dont le multiple semble dériver comme par une dispersion incessante La vie n'est plus ce qui peut se distinguer d'une façon plus ou moins certaine du mécanique; elle est ce en quoi se fondent toutes les distinctions possibles entre les vivants. C'est ce passage de la notion taxinomique à la notion synthétique de vie qui est signalé, dans la chronologie des idées et des sciences, par le regain, au début du XIXe siècle, des thèmes vitalistes. Du

point de vue de l'archéologie, ce qui s'instaure à ce moment-là, ce sont les conditions de possibilité d'une biologie.

En tout cas, cette série d'oppositions, dissociant l'espace de l'histoire naturelle, a eu des conséquences d'un grand poids. Pour la pratique, c'est l'apparition de deux techniques corrélatives, qui s'appuient et se relaient l'une l'autre. La première de ces techniques est constituée par l'anatomie comparée: celle-ci fait surgir un espace intérieur, limité d'un côté par la couche superficielle des téguments et des coquilles, et de l'autre par la quasi-invisibilité de ce qui est infiniment petit. Car l'anatomie comparée n'est pas l'approfondissement pur et simple des techniques descriptives qu'on utilisait à l'âge classique; elle ne se contente pas de chercher à voir en dessous, et mieux, et de plus près; elle instaure un espace qui n'est ni celui des caractères visibles ni celui des éléments microscopiques 1. Là, elle fait apparaître la disposition réciproque des organes, leur corrélation, la manière dont se décomposent, dont se spatialisent, dont s'ordonnent les uns aux autres les principaux moments d'une fonction. Et ainsi, par opposition au regard simple, qui en parcourant les organismes intègres, voit se déployer devant lui le foisonnement des différences, l'anatomie, en découpant réellement les corps, en les fractionnant en parcelles distinctes, en les morcelant dans l'espace, fait surgir les grandes ressemblances qui seraient demeurées invisibles; elle reconstitue les unités sous-jacentes aux grandes dispersions visibles. La formation des vastes unités taxinomiques (classes et ordres) était, au XVIIe et au XVIIIe siècle, un problème de découpage linguistique: il fallait trouver un nom qui fût général et fondé; elle relève maintenant d'une désarticulation anatomique; il faut isoler le système fonctionnel majeur; ce Sont les partages réels de l'anatomie qui vont permettre de nouer les grandes familles du vivant.

La seconde technique repose sur l'anatomie (puisqu'elle en est le résultat), mais s'oppose à elle (parce qu'elle permet de s'en dispenser); elle consiste à établir des rapports d'indication entre des éléments superficiels, donc visibles, et d'autres qui sont celés dans la profondeur du corps. C'est que, par la loi de solidarité de l'organisme, on peut savoir que tel organe périphérique et accessoire implique telle structure dans un organe plus essentiel; ainsi, il est permis «d'établir la correspondance des formes extérieures et intérieures qui les unes et les autres font partie intégrante de l'essence de l'animal 2», Chez les insectes, par exemple, la disposition des antennes n'a pas de valeur distinctive parce qu'elle n'est en corrélation avec aucune des grandes organisations internes; en revanche, la forme de la mâchoire inférieure peut jouer un rôle capital pour les distribuer selon leurs ressemblances et leurs différences; car elle est liée à l'alimentation, à la digestion et par là aux fonctions essentielles de l'animal: «les organes de la mastication devront être en rapport avec ceux de la nourriture, conséquemment avec tout le genre de vie et conséquemment avec toute l'organisation 1». A vrai dire, cette technique des indices ne va pas forcément de la périphérie visible aux formes grises de

l'intériorité organique: elle peut établir des réseaux de nécessité allant de n'importe quel point du corps à n'importe quel autre: de sorte qu'un seul élément peut suffire dans certains cas à suggérer l'architecture générale d'un organisme; on pourra reconnaître un animal tout entier «par un seul os, par une seule facette d'os: méthode qui a donné de si curieux résultats sur les animaux fossiles 2». Alors que pour la pensée du XVIIIe siècle le fossile était une préfiguration des formes actuelles, et qu'il indiquait ainsi la grande continuité du temps, il sera désormais l'indication de la figure à laquelle réellement il appartenait L'anatomie n'a pas seulement brisé l'espace tabulaire et homogène des identités; elle a rompu la continuité supposée du temps.

C'est que, du point de vue théorique, les analyses de Cuvier recomposent entièrement le régime des continuités et des discontinuités naturelles. L'anatomie comparée permet en effet d'établir, dans le monde vivant, deux formes de continuité parfaitement distinctes La première concerne les grandes fonctions qui se retrouvent dans la plupart des espèces (la respiration, la digestion, la circulation, la reproduction, le mouvement...); elle établit dans tout le vivant une vaste ressemblance qu'on peut distribuer selon une échelle de complexité décroissante, allant de l'homme jusqu'au zoophyte; dans les espèces supérieures toutes les fonctions sont présentes, puis on les voit disparaître les unes après les autres, et chez le zoophyte finalement, il n'y a «plus de centre de circulation, plus de nerfs, plus de centre de sensation; chaque point semble se nourrir par succion 3». Mais cette continuité est faible, relativement lâche, formant, par le nombre restreint des fonctions essentielles, un simple tableau de présences et d'absences L'autre continuité est beaucoup plus serrée: elle concerne la plus ou moins grande perfection des organes. Mais on ne peut établir à partir de là que des séries limitées, des continuités régionales vite interrompues, et qui, de plus, s'enchevêtrent les unes les autres dans des directions différentes; c'est que dans les diverses espèces «les organes ne suivent pas tous le même ordre de dégradation: tel est à son plus haut degré de perfection dans son espèce ; tel autre l'est dans une espèce différente 1». On a donc ce qu'on pourrait appeler des «microséries» limitées et partielles, qui portent moins sur les espèces que sur tel ou tel organe; et à l'autre extrémité une «macrosérie», discontinue, relâchée, et qui porte moins sur les organismes eux-mêmes que sur le grand registre fondamental des fonctions. Entre ces deux continuités qui ne se superposent ni ne s'ajustent, on voit se répartir des grandes masses discontinues. Elles obéissent à des plans d'organisation différents, les mêmes fonctions se trouvant ordonnées selon des hiérarchies variées, et réalisées par des organes de type divers. Il est, par exemple, facile de retrouver chez le poulpe «toutes les fonctions qui s'exercent dans les poissons, et cependant, il n'y a nulle ressemblance, nulle analogie de disposition 2». Il faut donc analyser chacun de ces groupes en lui-même, considérer non pas le fil étroit des ressemblances qui peuvent le rattacher à un autre, mais la forte cohésion qui le resserre sur lui-même; on ne cherchera

pas à savoir si les animaux à sang rouge sont sur la même ligne que les animaux à sang blanc, avec, seulement, des perfections supplémentaires; on établira que tout animal à sang rouge - et c'est en quoi il relève d'un plan autonome - possède toujours une tête osseuse, une colonne vertébrale, des membres (à l'exception des serpents), des artères et des veines, un foie, un pancréas, une rate, des reins 3. Vertébrés et invertébrés forment des plages parfaitement isolées, entre lesquelles on ne peut pas trouver de formes intermédiaires assurant le passage dans un sens ou dans l'autre: «Quelque arrangement qu'on donne aux animaux à vertèbres et à ceux qui n'en ont pas, on ne parviendra jamais à trouver à la fin de l'une de ces grandes classes ni à la tête de l'autre, deux animaux qui se ressemblent assez pour servir de lien entre elles 4.» On voit donc que la théorie des embranchements n'ajoute pas un cadre taxinomique supplémentaire aux classements traditionnels; elle est liée à la constitution d'un espace nouveau des identités et des différences. Espace sans continuité essentielle. Espace qui d'entrée de jeu se donne dans la forme du morcellement. Espace traversé de lignes qui parfois divergent et parfois se recoupent. Pour en désigner la forme générale, il faut donc substituer à l'image de l'échelle continue qui avait été traditionnelle au XVIIIe siècle, de Bonnet à Lamarck, celle d'un rayonnement, ou plutôt d'un ensemble de centres à partir desquels se déploie une multiplicité de rayons; on pourrait ainsi replacer chaque être «dans cet immense réseau qui constitue la nature organisée... mais dix ou vingt rayons ne suffiraient pas à exprimer ces innombrables rapports 1».

C'est toute l'expérience classique de la différence qui bascule alors, et avec elle le rapport de l'être et de la nature. Au XVIIe et au XVIIIe siècle, la différence avait pour fonction de relier les espèces les unes aux autres et de combler ainsi l'écart entre les extrémités de l'être; elle jouait un rôle a «caténaire»: elle était aussi limitée, aussi mince que possible; elle se logeait dans le quadrillage le plus étroit; elle était toujours divisible, et pouvait tomber même au-dessous du seuil de la perception. A partir de Cuvier, au contraire, elle se multiplie elle-même, additionne des formes diverses, diffuse et retentit à travers l'organisme, l'isolant de tous les autres de diverses manières simultanées; c'est qu'elle ne se loge pas dans l'interstice des êtres pour les relier entre eux; elle fonctionne par rapport à l'organisme, pour qu'il puisse «faire corps» avec lui-même et se maintenir en vie; elle ne comble pas l'entre-deux des êtres par des ténuités successives; elle le creuse en s'approfondissant elle-même, pour définir en leur isolement les grands types de compatibilité. La nature du XIXe siècle est discontinue dans sa mesure même où elle est vivante.

On mesure l'importance du bouleversement; à l'époque classique, les êtres naturels formaient un ensemble continu parce qu'ils étaient des êtres et qu'il n'y avait pas de raison à l'interruption de leur déploiement. Il n'était pas possible de représenter ce qui séparait l'être de lui-même; le continu de la représentation (des signes et des caractères) et le continu des êtres (I'extrême proximité des structures)

étaient donc corrélatifs. C'est cette trame, ontologique et représentative à la fois, qui se déchire définitivement avec Cuvier: les vivants, parce qu'ils vivent, ne peuvent plus former un tissu de différences progressives et graduées; ils doivent se resserrer autour de noyaux de cohérence parfaitement distincts les uns des autres, et qui sont comme autant de plans différents pour entretenir la vie L'être classique était sans défaut; la vie, elle, est sans frange ni dégradé. L'être s'épanchait dans un immense tableau; la vie isole des formes qui se nouent sur elles-mêmes. L'être se donnait dans l'espace toujours analysable de la représentation; la vie se retire dans l'énigme d'une force inaccessible en son essence, saisissable seulement dans les efforts qu'elle fait ici et là pour se manifester et se maintenir. Bref, tout au long de l'âge classique la vie relevait d'une ontologie qui concernait de la même façon tous les êtres matériels, soumis à l'étendue, à la pesanteur, au mouvement; et c'était en ce sens que toutes les sciences de la nature et singulièrement du vivant avaient une profonde vocation mécaniste; à partir de Cuvier, le vivant échappe, au moins en première instance, aux lois générales de l'être étendu; l'être biologique se régionalise et s'autonomise; la vie est, aux confins de l'être, ce qui lui est extérieur et ce qui pourtant se manifeste en lui. Et si on pose la question de ses rapports avec le non-vivant, ou celle de ses déterminations physico-chimiques, ce n'est pas du tout dans la ligne d'un «mécanisme» qui s'obstinait en ses modalités classiques, c'est, d'une manière toute nouvelle pour articuler l'une sur l'autre deux natures. Mais puisque les discontinuités doivent être expliquées par maintien de la vie et par ses conditions, on voit s'esquisser une continuité imprévue - ou du moins un jeu d'interactions non encore analysées - entre l'organisme et ce qui lui permet de vivre. Si les Ruminants se distinguent des Rongeurs, et par tout un système de différences massives qu'il n'est pas question d'atténuer, c'est parce qu'ils ont une autre dentition, un autre appareil digestif, une autre disposition des doigts et des ongles; n'est qu'ils ne peuvent pas capturer la même nourriture, qu'ils ne peuvent pas la traiter de la même façon; c'est qu'ils n'ont pas à digérer la même nature d'aliments. Le vivant ne doit donc plus être compris seulement comme une certaine combinaison de molécules portant des caractères définis; il dessine une organisation qui se tient en rapports ininterrompus avec des éléments extérieurs qu'elle utilise (par la respiration, par la nourriture) pour maintenir ou développer sa propre structure. Autour du vivant, ou plutôt à travers lui et par le filtre de sa surface, s'effectue «une circulation continuelle du dehors au dedans, et du dedans au dehors, constamment entretenue et cependant fixée entre certaines limites Ainsi les corps vivants doivent être considérés comme des espèces de foyers dans lesquels les substances mortes sont portées successivement pour s'y combiner entre elles de diverses manières 1». Le vivant, par le jeu et la souveraineté de cette même force qui le maintient la discontinuité avec lui-même, se trouve soumis à un rapport continu avec ce qui l'entoure. Pour que le vivant puisse vivre, il faut qu'il y ait plusieurs organisations irréductibles les unes aux autres, et, aussi bien, un mouvement

ininterrompu entre chacune et l'air qu'elle respire, l'eau qu'elle boit, la nourriture qu'elle absorbe. Rompant l'ancienne continuité classique de l'être et de la nature, la force divisée de la vie va faire apparaître des formes dispersées, mais toutes liées à des conditions d'existence. En quelques années, au tournant du XVIIIe et du XIXe siècle, la culture européenne a modifié entièrement la spatialisation fondamentale du vivant: pour l'expérience classique, le vivant était une case ou une série de cases dans la taxinomia universelle de l'être; si sa localisation géographique avait un rôle (comme chez Buffon), c'était pour faire apparaître des variations qui étaient déjà possibles. A partir de Cuvier, le vivant s'enveloppe sur lui-même, rompt ses voisinages taxinomiques, s'arrache au vaste plan contraignant des continuités, et se constitue un nouvel espace: espace double à vrai dire - puisque c'est celui, intérieur, des cohérences anatomiques et des compatibilités physiologiques, et celui, extérieur, des éléments où il réside pour en faire son corps propre. Mais ces deux espaces ont une commande unitaire: ce n'est plus celui des possibilités de l'être, c'est celle des conditions de vie. Tout l'a priori historique d'une science des vivants se trouve par là bouleversé et renouvelé. Envisagée dans sa profondeur archéologique et non pas au niveau plus apparent des découvertes, des discussions, théories, ou des options philosophiques, l'oeuvre de Cuvier surplombe de loin ce qui allait être l'avenir de la biologie. On oppose souvent les intuitions «transformistes» de Lamarck qui ont l'air de «préfigurer» ce qui sera l'évolutionnisme, et le vieux fixisme, tout imprégné de préjugés traditionnels et de postulats théologiques, dans lequel s'obstinait Cuvier. Et par tout un jeu d'amalgames, de métaphores, d'analogies mal contrôlées, on dessine le profil d'une pensée «réactionnaire», qui tient passionnément à l'immobilité des choses, pour garantir l'ordre précaire des hommes; telle serait la philosophie de Cuvier, homme de tous les pouvoirs; en face, on retrace le destin difficile d'une pensée progressiste, qui croit à la force du mouvement, à l'incessante nouveauté, à la vivacité des adaptations: Lamarck, le révolutionnaire, serait là. On donne ainsi, sous le prétexte de faire de l'histoire des idées en un sens rigoureusement historique, un bel exemple de naïveté. Car dans l'historicité du savoir, ce qui compte, ce ne sont pas les opinions, ni les ressemblances qu'à travers les âges on peut établir entre elles (il y a en effet une «ressemblance» entre Lamarck et un certain évolutionnisme, comme entre celui-ci et les idées de Diderot, de Robinet ou de Benoît de Maillet); ce qui est important, ce qui permet d'articuler en elle-même l'histoire de la pensée, ce sont ses conditions internes de possibilité. Or, il suffit d'en essayer l'analyse pour s'apercevoir aussitôt que Lamarck ne pensait les transformations des espèces qu'à partir de la continuité ontologique qui était celle de l'histoire naturelle des classiques. Il supposait une gradation progressive, un perfectionnement non interrompu, une grande nappe incessante des êtres qui pourraient se former les uns à partir des autres. Ce qui rend possible la pensée de Lamarck, ce n'est pas l'appréhension lointaine d'un évolutionnisme à venir, c'est la continuité des êtres, telle que la

découvraient et la supposaient les «méthodes» naturelles Lamarck est contemporain d'A.-L. de Jussieu. Non de Cuvier. Celui-ci a introduit dans l'échelle classique des êtres une discontinuité radicale; et par le fait même, il a fait surgir des notions comme celles d'incompatibilité biologique, de rapports aux éléments extérieurs, de conditions d'existence; il a fait surgir aussi une certaine force qui doit maintenir la vie et une certaine menace qui la sanctionne de mort; là se trouvent réunies plusieurs des conditions qui rendent possible quelque chose comme la pensée de l'évolution. La discontinuité des formes vivantes a permis de concevoir une grande dérive temporelle, que n'autorisait pas, malgré des analogies de surface, la continuité des structures et des caractères. On a pu substituer une «histoire» de la nature à l'histoire naturelle, grâce au discontinu spatial, grâce à la rupture du tableau, grâce au fractionnement de cette nappe où tous les êtres naturels venaient en ordre trouver leur place. Certes, l'espace classique, on l'a vu, n'excluait pas la possibilité d'un devenir, mais ce devenir ne faisait rien de plus que d'assurer un parcours sur la table discrètement préalable des variations possibles. La rupture de cet espace a permis de découvrir une historicité propre à la vie: celle de son maintien dans ses conditions d'existence. Le «fixisme» de Cuvier, comme analyse d'un tel maintien, a été la manière initiale de réfléchir cette historicité, au moment où elle assurait, pour la première fois, dans le savoir occidental.

L'historicité s'est donc introduite maintenant dans la nature - ou plutôt dans le vivant; mais elle y est bien plus qu'une forme probable de succession; elle constitue comme un mode d'être fondamental. Sans doute à l'époque de Cuvier, il n'existe pas encore d'histoire du vivant, comme celle que décrira l'évolutionnisme; mais le vivant est pensé d'entrée de jeu avec les conditions qui lui permettent d'avoir une histoire. C'est de la même façon que les richesses avaient reçu à l'époque de Ricardo un statut d'historicité qui lui non plus ne s'était pas encore formulé comme histoire économique. La stabilité prochaine des revenus industriels, de la population et de la rente telle que l'avait prévue Ricardo, la fixité des espèces affirmée par Cuvier peuvent passer, après un examen superficiel, pour un refus de l'histoire; en fait, Ricardo et Cuvier ne récusaient que les modalités de la succession chronologique, telles qu'elles avaient été pensées au XVIIe siècle; ils dénouaient l'appartenance du temps à l'ordre hiérarchique ou classificateur des représentations. En revanche, cette immobilité actuelle ou future qu'ils décrivaient ou qu'ils annonçaient, ils ne pouvaient la concevoir qu'à partir de la possibilité d'une histoire; et celle-ci leur était donnée soit par les conditions d'existence du vivant, soit par les conditions de production de la valeur. Paradoxalement, le pessimisme de Ricardo, le fixisme de Cuvier n'apparaissent que sur un fond historique: ils définissent la stabilité d'êtres qui ont droit désormais, au niveau de leur modalité profonde, à avoir une histoire; l'idée classique que les richesses pouvaient croître selon un progrès continu, ou que les espèces pouvaient avec le temps se transformer les unes dans les autres, définissait au contraire la mobilité d'êtres qui, avant même toute histoire, obéissaient

déjà à un système de variables, d'identités ou d'équivalences. Il a fallu le suspens et comme la mise entre parenthèses de cette histoire-là pour que les êtres de la nature et les produits du travail reçoivent une historicité qui permette à la pensée moderne d'avoir prise sur eux, et de déployer ensuite la science discursive de leur succession. Pour la pensée du XVIIIe siècle, les suites chronologiques ne sont qu'une propriété et une manifestation plus ou moins brouillée de l'ordre des êtres; à partir du XIXe siècle, elles expriment, d'une façon plus ou moins directe et jusque dans leur interruption, le mode d'être profondément historique des choses et des hommes.

En tout cas, cette constitution d'une historicité vivante a eu pour la pensée européenne de vastes conséquences. Aussi vastes sans doute que celles entraînées par la formation d'une historicité économique Au niveau superficiel des grandes valeurs imaginaires, la vie, désormais vouée à l'histoire, se dessine sous la forme de l'animalité La bête dont la grande menace ou l'étrangeté radicale étaient restées suspendues et comme désarmées à la fin du Moyen Age ou du moins au terme de la Renaissance, trouve au XIXe siècle de nouveaux pouvoirs fantastiques Entre-temps, la nature classique avait privilégié les valeurs végétales - la plante portant sur son blason visible la marque sans réticence de chaque ordre éventuel; avec toutes ses figures déployées de la tige à la graine, de la racine au fruit, le végétal formait, pour une pensée en tableau, un pur objet transparent aux secrets généreusement retournés A partir du moment où caractères et structures s'étagent en profondeur vers la vie - ce point de fuite souverain, indéfiniment éloigné mais constituant - alors, c'est l'animal qui devient figure privilégiée, avec ses charpentes occultes, ses organes enveloppés, tant de fonctions invisibles, et cette force lointaine, au fond de tout, qui le maintient en vie. Si le vivant est une classe d'êtres, l'herbe mieux que tout énonce sa limpide essence; mais si le vivant est une manifestation de la vie, l'animal laisse mieux apercevoir ce qu'est son énigme. Plus que l'image calme des caractères, il montre le passage incessant de l'inorganique à l'organique par la respiration ou la nourriture et la transformation inverse, sous l'effet de la mort, des grandes architectures fonctionnelles en poussière sans vie: «Les substances mortes sont portées vers les corps vivants, disait Cuvier, pour y tenir une place, et y exercer une action déterminées par la nature des combinaisons où elles sont entrées, et pour s'en échapper un jour afin de rentrer sous les lois de la nature morte 1.» La plante régnait aux confins du mouvement et de l'immobilité, du sensible et de l'insensible; l'animal, lui, se maintient aux confins de la vie et de la mort. Celle-ci, de toutes parts, l'assiège; bien plus, elle le menace aussi de l'intérieur, car seul l'organisme peut mourir, et c'est du fond de leur vie que la mort survient aux vivants. De là, sans doute, les valeurs ambiguës prises vers la fin du XVIIIe siècle, par l'animalité: la bête apparaît comme porteuse de cette mort à laquelle, en même temps, elle est soumise; il y a, en elle, une dévoration perpétuelle de la vie par elle-même. Elle n'appartient à la nature qu'en enfermant en soi un noyau de

contre-nature. Ramenant sa plus secrète essence du végétal à l'animal, la vie quitte l'espace de l'ordre, et redevient sauvage. Elle se révèle meurtrière dans ce même mouvement qui la voue à la mort. Elle tue parce qu'elle vit. La nature ne sait plus être bonne. Que la vie ne puisse plus être séparée du meurtre, la nature du mal, ni les désirs de la contre-nature, Sade l'annonçait au XVIIIe siècle, dont il tarissait le langage, et à l'âge moderne qui a voulu longtemps le condamner au mutisme. Qu'on excuse l'insolence (pour qui?): Les 120 Journées sont l'envers veloute, merveilleux des Leçons d'anatomie comparée. En tout cas, au calendrier de notre archéologie, elles ont le même âge.

Mais ce statut imaginaire de l'animalité toute chargée de pouvoirs inquiétants et nocturnes renvoie plus profondément aux fonctions multiples et simultanées de la vie dans la pensée du XIXe siècle. Pour la première fois peut-être dans la culture occidentale, la vie échappe aux lois générales de l'être, tel qu'il se donne et s'analyse dans la représentation. De l'autre côté de toutes les choses qui sont en deçà même de celles qui peuvent être, les supportant pour les faire apparaître, et les détruisant sans cesse par la violence de la mort, la vie devient une force fondamentale, et qui s'oppose à l'être comme le mouvement à l'immobilité, le temps à l'espace, le vouloir secret à la manifestation visible. La vie est la racine de toute existence, et le non-vivant, la nature inerte, ne sont rien de plus que de la vie retombée; l'être pur et simple, c'est le non-être de la vie. Car celle-ci, et c'est pourquoi elle a dans la pensée du XIXe siècle, une valeur radicale, est à la fois le noyau de l'être et du non-être: il n'y a d'être que parce qu'il y a vie et dans ce mouvement fondamental qui les voue à la mort, les êtres dispersés et stables un instant se forment, s'arrêtent, la figent - et en un sens la tuent _, mais sont à leur tour détruits par cette force inépuisable. L'expérience de la vie se donne donc comme la loi la plus générale des Etres, la mise à jour de cette force primitive à partir de quoi ils sont; elle fonctionne comme une ontologie sauvage, qui chercherait à dire l'être et le non-être indissociables de tous les êtres. Mais cette ontologie dévoile moins ce qui fonde les êtres que ce qui les porte un instant à une forme précaire et secrètement déjà les mine de l'intérieur pour les détruire Par rapport à la vie, les êtres ne sont que des figures transitoires et l'être qu'ils maintiennent, pendant l'épisode de leur existence, n'est rien de plus que leur présomption, leur volonté de subsister Si bien que, pour la connaissance, l'être des choses est illusion, voile qu'il faut déchirer pour retrouver la violence muette et invisible qui les dévore dans la nuit L'ontologie de l'anéantissement des êtres vaut donc comme critique de la connaissance: mais il ne s'agit pas tant de fonder le phénomène, d'en dire à la fois la limite et la loi, de le rapporter à la finitude qui le rend possible, que de le dissiper et de le détruire comme la vie elle-même détruit les êtres: car tout son être n'est qu'apparence

On voit se constituer ainsi une pensée qui s'oppose, presque en chacun de ses termes, à celle qui était liée à la formation d'une historicité économique Cette dernière, nous avons vu qu'elle prenait appui sur

une triple théorie des besoins irréductibles, de l'objectivité du travail et de la fin de l'histoire. Ici nous voyons au contraire se développer une pensée où l'individualité, avec ses formes, ses limites et ses besoins, n'est qu'un moment précaire, promis à la destruction, formant en tout et pour tout un simple obstacle qu'il s'agit d'écarter sur la voie de cet anéantissement; une pensée où l'objectivité des choses n'est qu'apparence, chimère de la perception, illusion qu'il faut dissiper et rendre à la pure volonté sans phénomène qui les a fait naître et les a supportés un instant; une pensée enfin pour laquelle le recommencement de la vie, ses reprises incessantes, son obstination excluent qu'on lui pose une limite dans la durée, d'autant plus que le temps lui-même, avec ses divisions chronologiques et son calendrier quasi spatial n'est sans doute pas autre chose qu'une illusion de la connaissance. Là où une pensée prévoit la fin de l'histoire, l'autre annonce l'infini de la vie; où l'une reconnaît la production réelle des choses par le travail, l'autre dissipe les chimères de la conscience; où l'une affirme avec les limites de l'individu les exigences de sa vie, l'autre les efface dans le murmure de la mort. Cette opposition est-elle le signe qu'à partir du XIXe siècle le champ du savoir ne peut plus donner lieu à une réflexion homogène et uniforme en tous ses points? Faut-il admettre que désormais, chaque forme de positivité a la «philosophie» qui lui revient: l'économie, celle d'un travail marqué au signe du besoin, mais promis finalement à la grande récompense du temps? la biologie, celle d'une vie marquée par cette continuité qui ne forme les êtres que pour les dénouer, et se trouve affranchie par là de toutes les limites de l'Histoire? Et les sciences du langage, une philosophie des cultures, de leur relativité et de leur pouvoir singulier de manifestation?

IV. BOPP

«Mais le point décisif qui éclairera tout, c'est la structure interne des langues ou la grammaire comparée, laquelle nous donnera des solutions toutes nouvelles sur la généalogie des langues, de la même manière que l'anatomie comparée a répandu un grand jour sur l'histoire naturelle 1.» Schlegel le savait bien: la constitution de l'historicité dans l'ordre de la grammaire s'est faite selon le même modèle que dans la science du vivant. Et à vrai dire, il n'y a à cela rien de surprenant puisque, tout au long de l'âge classique les mots dont on pensait que les langues étaient composées, et les caractères par lesquels on essayait de constituer un ordre naturel, avaient reçu, identiquement, le même statut: ils n'existaient que par la valeur représentative qu'ils détenaient, et le pouvoir d'analyse, de redoublement, de composition et de mise en ordre qu'on leur reconnaissait à l'égard des choses représentées. Avec Jussieu et Lamarck d'abord, avec Cuvier ensuite, le caractère avait perdu sa fonction représentative, ou plutôt, s'il pouvait encore «représenter» et permettre d'établir des relations de voisinage ou de parenté,

ce n'était pas par la vertu propre de sa structure visible ni des éléments descriptibles dont il était composé, mais parce qu'il avait d'abord été rapporté à une organisation d'ensemble et à une fonction qu'il assure de façon directe ou indirecte, majeure ou collatérale, «primaire» ou «secondaire». Dans le domaine du langage, le mot subit, à peu près à la même époque, une transformation analogue: bien sûr, il ne cesse pas d avoir un sens et de pouvoir «représenter» quelque chose dans l'esprit de qui l'utilise ou l'entend; mais ce rôle n'est plus constitutif du mot dans son être même, dans son architecture essentielle, dans ce qui lui permet de prendre place à l'intérieur d'une phrase et de s'y lier avec d'autres mots plus ou moins différents Si le mot peut figurer dans un discours où il veut dire quelque chose, ce ne sera pas par la vertu d'une discursivité immédiate qu'il détiendrait en propre et par droit de naissance, mais parce que dans sa forme même, dans les sonorités qui le composent, dans les changements qu'il subit selon la fonction grammaticale qu'il occupe, dans les modifications enfin auxquelles il se trouve soumis à travers le temps, il obéit à un certain nombre de lois strictes qui régissent de façon semblable tous les autres éléments de la même langue; si bien que le mot n'est plus attaché à une représentation que dans la mesure où il fait partie d'abord de l'organisation grammaticale par laquelle la langue définit et assure sa cohérence propre. Pour que le mot puisse dire ce qu'il dit, il faut qu'il appartienne à une totalité grammaticale qui, par rapport à lui, est première, fondamentale et déterminante.

Ce décalage du mot, cette sorte de saut en arrière hors des fonctions représentatives, a été certainement vers la fin du XVIIIe siècle un des événements importants de la culture occidentale. Un de ceux aussi qui est passé le plus inaperçu. On porte volontiers attention aux premiers moments de l'économie politique, à l'analyse par Ricardo de la rente foncière et du coût de production: on reconnaît ici que l'événement a eu de grandes dimensions puisque, de proche en proche, il a non seulement permis le développement d'une science, mais aussi entraîné un certain nombre de mutations économiques et politiques. On ne néglige pas trop non plus les formes nouvelles prises par les sciences de la nature; et s'il est vrai que par une illusion rétrospective on valorise Lamarck aux dépens de Cuvier, s'il est vrai qu'on se rend mal compte que la «vie» atteint pour la première fois avec les Leçons d'anatomie comparée son seuil de positivité, on a cependant la conscience au moins diffuse que la culture occidentale s'est mise à porter, de ce moment-là, un regard neuf sur le monde du vivant. En revanche, l'isolement des langues indo-européennes, la constitution d'une grammaire comparée, l'étude des flexions, la formulation des lois d'alternance vocalique et de mutation consonantique - bref toute l'oeuvre philologique de Grimm, de Schlegel, de Rask et de Bopp demeure dans les marges de notre conscience historique, comme si elle avait seulement fondé une discipline un peu latérale et ésotérique - comme si, en fait, ce n'était pas tout le mode d'être du langage (et du nôtre) qui s'était modifié à

travers eux. Sans doute, ne faut-il pas chercher à justifier un tel oubli en dépit de l'importance du changement, mais au contraire à partir d'elle et de l'aveugle proximité que cet événement conserve toujours pour nos yeux mal détachés encore de leurs lumières accoutumées. C'est qu'à l'époque même où il s'est produit, il était déjà enveloppé sinon de secret, du moins d'une certaine discrétion. Peut-être les changements dans le mode d'être du langage sont-ils comme les altérations qui affectent la prononciation, la grammaire ou la sémantique: aussi rapides qu'ils soient, ils ne sont jamais clairement saisis par ceux qui parlent et dont le langage pourtant véhicule déjà ces mutations; on n'en prend conscience que de biais, par moments; et puis la décision n'est finalement indiquée que sur le mode négatif: par la désuétude radicale et immédiatement perceptible du langage qu'on employait. Il n'est sans doute pas possible à une culture de prendre conscience d'une manière thématique et positive que son langage cesse d'être transparent à ses représentations pour s'épaissir et recevoir une pesanteur propre. Quand on continue à discourir, comment saurait-on - sinon à travers quelques indices obscurs qu'on interprète à peine et mal - que le langage (celui-là même dont on se sert) est en train d'acquérir une dimension irréductible à la pure discursivité? Pour toutes ces raisons, sans doute, la naissance de la philologie est restée dans la conscience occidentale beaucoup plus discrète que celle de la biologie et de l'économie politique. Alors qu'elle faisait partie du même bouleversement archéologique. Alors que peut-être ses conséquences se sont étendues beaucoup plus loin encore dans notre culture, au moins dans les couches souterraines qui la parcourent et la soutiennent.

Cette positivité philologique, comment s'est-elle formée? Quatre segments théoriques nous en signalent la constitution au début du XIXe siècle - à l'époque de l'essai de Schlegel sur la Langue et la philosophie des Indiens (1808), de la Deutsche Grammatik de Grimm (1818) et du livre de Bopp sur le Système de conjugaison du sanskrit (1816). 1. Le premier de ces segments concerne la manière dont une langue peut se caractériser de l'intérieur et se distinguer des autres. A l'époque classique, on pouvait définir l'individualité d'une langue à partir de plusieurs critères: proportion entre les différents sons utilisés pour former des mots (il y Q des langues à majorité vocalique et d'autres à majorité consonantique), privilège accordé à certaines catégories de mots (langues à substantifs concrets, langues à substantifs abstraits, etc.), manière de représenter les relations (par des prépositions ou par des déclinaisons), disposition choisie pour mettre les mots en ordre (soit qu'on place d'abord, comme les Français, le sujet logique, ou qu'on donne la préséance aux mots les plus importants, comme en latin); ainsi on distinguait les langues du Nord et celles du Midi, celles du sentiment et celles du besoin, celles de la liberté et celles de l'esclavage, celles de la barbarie et celles de la civilisation, celles du raisonnement logique et celles de l'argumentation rhétorique: toutes ces distinctions entre les langues ne concernaient jamais que la manière dont elles pouvaient analyser la représentation, puis en

composer les éléments. Mais à partir de Schlegel, les langues, au moins dans leur typologie la plus générale, se définissent par la manière dont elles lient les uns aux autres les éléments proprement verbaux qui la composent; parmi ces éléments, certains, bien sûr, sont représentatifs; ils possèdent en tout cas une valeur de représentation qui est visible mais d'autres ne détiennent aucun sens, et servent seulement par une certaine composition à déterminer le sens d'un autre élément dans l'unité du discours. C'est ce matériau - fait de noms, de verbes, de mots en général, mais aussi de syllabes, de sons - que les langues unissent entre eux pour former des propositions et des phrases. Mais l'unité matérielle constituée par l'arrangement des sons, des syllabes et des mots n'est pas régie par la pure et simple combinatoire des éléments de la représentation. Elle a ses principes propres, et qui diffèrent dans les diverses langues: la composition grammaticale a des régularités qui ne sont pas transparentes à la signification du discours. Or comme la signification peut passer, à peu près intégralement, d'une langue dans une autre, ce sont ces régularités qui vont permettre de définir l'individualité d'une langue. Chacune a un espace grammatical autonome; on peut comparer ces espaces latéralement, c'est-à-dire d'une langue à l'autre, sans avoir à passer par un «milieu» commun qui serait le champ de la représentation avec toutes ses subdivisions possibles.

Il est facile de distinguer tout de suite deux grands modes de combinaison entre les éléments grammaticaux L'un consiste à les juxtaposer de manière qu'ils se déterminent les uns les autres; dans ce cas, la langue est faite d'une poussière d'éléments - en général fort brefs - qui peuvent se combiner de différentes manières, mais chacune de ces unités gardant son autonomie, donc la possibilité de rompre le lien transitoire qu'à l'intérieur d'une phrase ou d'une proposition, elle vient d'instaurer avec une autre. La langue se définit alors par le nombre de ses unités, et par toutes les combinaisons possibles qui peuvent dans le discours s'établir entre elles; il s'agit alors d'un «assemblage d'atomes», d'une «agrégation mécanique opérée par un rapprochement extérieur 1». Il existe un autre mode de liaison entre les éléments d'une langue: c'est le système des flexions qui altère de l'intérieur les syllabes ou les mots essentiels - les formes radicales. Chacune de ces formes emporte avec soi un certain nombre de variations possibles, déterminées à l'avance; et selon les autres mots de la phrase, selon les relations de dépendance ou de corrélation entre ces mots, selon les voisinages et les associations, telle variable sera utilisée ou telle autre En apparence, ce mode de liaison est moins riche que le premier puisque le nombre des possibilités combinatoires est beaucoup plus restreint; mais, en réalité, le système de la flexion n'existe jamais sous sa forme pure et la plus décharnée; la modification interne du radical lui permet de recevoir par addition des éléments eux-mêmes modifiables de l'intérieur, si bien que «chaque racine est véritablement une sorte de germe vivant; car les rapports

étant indiqués par une modification intérieure et un libre champ étant donné au développement du mot, ce mot peut s'étendre d'une manière illimitée 2».

A ces deux grands types d'organisation linguistique correspondent d'une part le chinois, où «les particules qui désignent les idées successives sont des monosyllabes ayant leur existence à part» et, de l'autre, le sanskrit dont «la structure est tout à fait organique, se ramifiant pour ainsi dire à l'aide des flexions, des modifications intérieures et d'entrelacements variés du radical 3». Entre ces modèles majeurs et extrêmes, on peut répartir toutes les autres langues quelles qu'elles soient; chacune aura nécessairement une organisation qui la rapprochera de l'un des deux, ou qui la tiendra à égale distance, au milieu du champ ainsi défini. Au plus près du chinois, on trouve le basque, le copte, les langues américaines; elles lient les uns avec les autres des éléments séparables; mais ceux-ci, au lieu de demeurer toujours à l'état libre, et comme autant d'atomes verbaux irréductibles, «commencent déjà à se fondre dans le mot»; l'arabe se définit par un mélange entre le système des affixations et celui des flexions; le celtique est presque exclusivement une langue à flexion, mais on y trouve encore des a vestiges de langues affixes». On dira peut-être que cette opposition était déjà connue au XVIIe siècle, et qu'on savait depuis longtemps distinguer la combinatoire des mots chinois aux déclinaisons et conjugaisons de langues comme le latin et le grec On objectera aussi que l'opposition absolue établie par Schlegel fut très tôt critiquée par Bopp: là où Schlegel voyait deux types de langues radicalement inassimilables l'un à l'autre, Bopp a cherché une origine commune; il essaie d'établir 1 que les flexions ne sont pas une sorte de développement intérieur et spontané de l'élément primitif, mais des particules qui se sont agglomérées à la syllabe radicale: le m de la première personne en sanskrit (bhavâmi) ou le t de la troisième (bhavâti) sont l'effet de l'adjonction du radical du verbe du pronom mâm (je) et tâm (il) Mais l'important pour la constitution de la philologie n'est pas tellement de savoir si les éléments de la conjugaison ont pu bénéficier, dans un passé plus ou moins lointain, d'une existence isolée avec une valeur autonome L'essentiel, et ce qui distingue les analyses de Schlegel et de Bopp de celles qui, au XVIIIe siècle, peuvent anticiper apparemment sur elles 2, c'est que les syllabes primitives ne croissent pas (par adjonction ou prolifération internes) sans un certain nombre de modifications réglées dans le radical. Dans une langue comme le chinois, il n'y a que des lois de juxtaposition; mais dans des langues où les radicaux sont soumis à croissance (qu'ils soient monosyllabiques comme dans le sanskrit ou polysyllabiques comme l'hébreu), on trouve toujours des formes régulières de variations internes. On comprend que la nouvelle philologie, ayant maintenant pour caractériser les langues ces critères d'organisation intérieure, ait abandonné les classements hiérarchiques que le XVIIIe siècle pratiquait: on admettait alors qu'il y avait des langues plus importantes que les autres, parce que l'analyse des représentations y était plus précise ou plus fine. Désormais, toutes les langues se valent: elles ont

seulement des organisations internes qui sont différentes. De là cette curiosité pour des langues rares, peu parlées, mal «civilisées», dont Rask a donné le témoignage dans sa grande enquête à travers la Scandinavie, la Russie, le Caucase, la Perse et l'Inde.

2. L'étude de ces variations internes constitue le second segment théorique important. Dans ses recherches étymologiques, la grammaire générale étudiait bien les transformations des mots et des syllabes à travers le temps. Mais cette étude était limitée pour trois raisons. Elle portait plutôt sur la métamorphose des lettres de l'alphabet que sur la manière dont les sons effectivement prononcés pouvaient être modifiés. De plus ces transformations étaient considérées comme l'effet, toujours possible, en tout temps et sous toutes conditions, d'une certaine affinité des lettres entre elles; on admettait que le p et le b, le m et le n étaient assez voisins pour que l'un pût se substituer à l'autre; de tels changements n'étaient provoqués ou déterminés que par cette douteuse proximité et la confusion qui pouvait s'ensuivre dans la prononciation ou dans l'audition. Enfin, les voyelles étaient traitées comme l'élément le plus fluide et le plus instable du langage, alors que les consonnes passaient pour en former l'architecture solide (I'hébreu, par exemple, ne dispense-t-il pas d'écrire les voyelles?).

Pour la première fois, avec Rask, Grimm et Bopp, le langage (bien qu'on ne cherche plus à le ramener à ses cris originaires) est traité comme un ensemble d'éléments phonétiques. Alors que, pour la grammaire générale, le langage naissait lorsque le bruit de la bouche ou des lèvres était devenu lettre, on admet désormais qu'il y a langage lorsque ces bruits se sont articulés et divisés en une série de sons distincts. Tout l'être du langage est maintenant sonore. Ce qui explique l'intérêt nouveau, manifesté par les frères Grimm et par Raynouard, pour la littérature non écrite, les récits populaires et les dialectes parlés. On cherche le langage au plus près de ce qu'il est: dans la parole - cette parole que l'écriture dessèche et fige sur place. Toute une mystique est en train de naître: celle du verbe, du pur éclat poétique qui passe sans trace, ne laissant derrière soi qu'une vibration un instant suspendue. En sa sonorité passagère et profonde, la parole devient souveraine. Et ses secrets pouvoirs, ranimés du souffle des prophètes, s'opposent fondamentalement (même s'ils tolèrent quelques entrecroisements) à l'ésotérisme de l'écriture qui, lui, suppose la permanence recroquevillée d'un secret au centre de labyrinthes visibles. Le langage n'est plus tellement ce signe - plus ou moins lointain, ressemblant et arbitraire - auquel la Logique de Port-Royal proposait comme modèle immédiat et évident le portrait d'un homme ou une carte de géographie. Il a acquis une nature vibratoire qui le détache du signe visible pour l'approcher de la note de musique Et il a fallu justement que Saussure contourne ce moment de la parole qui fut majeur pour toute la philologie du XIXe siècle, pour restaurer, au-delà des formes historiques, la dimension de la langue en général, et rouvrir par-delà tant d'oubli, le vieux

problème du signe, qui avait animé toute la pensée sans interruption depuis Port-Royal jusqu'aux derniers Idéologues.
Au XIXe siècle commence donc une analyse du langage traité comme un ensemble de sons affranchis des lettres qui peuvent les transcrire 1. Elle a été faite dans trois directions. D'abord la typologie des diverses sonorités qui sont utilisées dans une langue: pour les voyelles, par exemple, opposition entre les simples et les doubles (allongées comme dans a, w; ou diphtonguées comme dans fie, ai); parmi les voyelles simples, opposition entre les pures (a, i, o, u) et les fléchies (e, ö, ü); parmi les pures, il y a celles qui peuvent avoir plusieurs prononciations (comme le o), et celles qui n'en ont qu'une (a, i, u); enfin parmi ces dernières, les unes sont sujettes au changement et peuvent recevoir l'Umlaut (a et u); le i, lui, reste toujours fixe 2. La seconde forme d'analyse porte sur les conditions qui peuvent déterminer un changement dans une sonorité: sa place dans le mot est en elle-même un facteur important: une syllabe, si elle est terminale, protège moins facilement sa permanence que si elle constitue la racine; les lettres du radical, dit Grimm, ont la vie longue; les sonorités de la désinence ont une vie plus brève. Mais il y a en outre des déterminations positives, car «le maintien ou le changement» d'une sonorité quelconque «n'est jamais arbitraire 3», Cette absence d'arbitraire était pour Grimm la détermination d'un sens (dans le radical d'un grand nombre de verbes allemands le a s'oppose au i comme le prétérit au présent). Pour Bopp, elle est l'effet d'un certain nombre de lois. Les unes définissent les règles de changement lorsque deux consonnes se trouvent en contact: «Ainsi quand on dit en sanskrit at-ti (il mange) au lieu de ad-ti (de la racine ad, manger), le changement du d et t a pour cause une loi physique.» D'autres définissent le mode d'action d'une terminaison sur les sonorités du radical: «Par lois mécaniques, j'entends principalement les lois de la pesanteur et en particulier l'influence que le poids des désinences personnelles exerce sur la syllabe précédente 1.» Enfin la dernière forme d'analyse porte sur la constance des transformations à travers l'Histoire. Grimm a ainsi établi une table de correspondance pour les labiales, les dentales et les gutturales entre le grec, le «gothique» et le haut allemand: le p, le b, le f des Grecs deviennent respectivement f, p, b en gothique et b ou v, f et p en haut allemand; t, d, th, en grec, deviennent en gothique th, t, d, et en haut allemand d, z, t. Par cet ensemble de relations, les chemins de l'histoire se trouvent prescrits; et au lieu que les langues soient soumises à cette mesure extérieure, à ces choses de l'histoire humaine qui devaient, pour la pensée classique, expliquer leurs changements, elles détiennent elles-mêmes un principe d'évolution. Là comme ailleurs, c'est l' «anatomie 2» qui fixe le destin.
3. Cette définition d'une loi des modifications consonantiques ou vocaliques permet d'établir une théorie nouvelle du radical A l'époque classique, les racines se repéraient par un double système de constantes: les constantes alphabétiques qui portaient sur un nombre arbitraire de lettres (le cas échéant,

il n’y en avait qu’une) et les constantes significatives qui regroupaient sous un thème général une quantité indéfiniment extensible de sens voisins; au croisement de ces deux constantes, là où un même sens se faisait jour par une même lettre ou une même syllabe, on individualisait une racine. La racine, c’était un noyau expressif transformable à l’infini à partir d’une sonorité première. Mais si voyelles et consonnes ne se transforment que selon certaines lois et sous certaines conditions, alors le radical doit être une individualité linguistique stable (entre certaines limites), qu’on peut isoler avec ses variations éventuelles, et qui constitue avec ses différentes formes possibles un élément de langage. Pour déterminer les éléments premiers et absolument simples d’une langue, la grammaire générale devait remonter jusqu’au point de contact imaginaire où le son, non encore verbal, touchait en quelque sorte à la vivacité même de la représentation Désormais les éléments d’une langue lui sont intérieurs (même s’ils appartiennent aussi aux autres): il existe des moyens purement linguistiques d’établir leur composition constante et la table de leurs modifications possibles. L’étymologie va donc cesser d’être une démarche indéfiniment régressive vers une langue primitive toute peuplée des premiers cris de la nature; elle devient une méthode d’analyse certaine et limitée pour retrouver dans un mot le radical à partir duquel il a été formé: «Les racines des mots ne furent mises en évidence qu’après le succès de l’analyse des flexions et des dérivations 1»

On peut ainsi établir que, dans certaines langues comme les sémitiques, les racines sont bisyllabiques (en général de trois lettres); que dans d’autres (les indo-germaniques) elles sont régulièrement monosyllabiques; quelques-unes sont constituées d’une seule et unique voyelle (i est le radical des verbes qui veulent dire aller, u de ceux qui signifient retentir); mais la plupart du temps la racine, dans ces langues, comporte au moins une consonne et une voyelle - la consonne pouvant être terminale ou initiale; dans le premier cas, la voyelle est nécessairement initiale; dans l’autre cas, il arrive qu’elle soit suivie d’une seconde consonne qui lui sert d’appui (comme dans la racine ma, mad qui donne en latin metiri, en allemand messen 2). Il arrive aussi que ces racines monosyllabiques soient redoublées, comme do se redouble dans le sanskrit dadami, et le grec didomi, ou sta dans tishtami et istémi 3. Enfin et surtout la nature de la racine et son rôle constituant dans le langage sont conçus sur un mode absolument nouveau: au XVIIIe siècle, la racine était un nom rudimentaire qui désignait, en son origine, une chose concrète, une représentation immédiate, un objet qui se donnait au regard ou à l’un quelconque des sens. Le langage se bâtissait à partir du jeu de ses caractérisations nominales: la dérivation en étendait la portée; l’abstraction faisait naître les adjectifs; et il suffisait alors d’ajouter à ceux-ci l’autre élément irréductible, la grande fonction monotone du verbe être, pour que se constitue la catégorie des mots conjugables - sorte de resserrement en une forme verbale de l’être et de l’épithète Bopp admet lui aussi que les verbes sont des mixtes obtenus par la coagulation du verbe avec une

racine. Mais son analyse diffère sur plusieurs points essentiels du schéma classique: il ne s'agit pas de l'addition virtuelle, sous-jacente et invisible de la fonction attributive et du sens propositionnel qu'on prête au verbe être; il s'agit d'abord d'une jonction matérielle entre un radical et les formes du verbe être: le as sanskrit se retrouve dans le sigma de l'aoriste grec, dans le er du plus-que-parfait ou du futur antérieur latin; le bhu sanskrit se retrouve dans le b du futur et de l'imparfait latins. De plus, cette adjonction du verbe être permet essentiellement d'attribuer au radical un temps et une personne (la désinence constituée par le radical du verbe être apportant en outre celui du pronom personnel, comme dans script-s-i 1). Par suite, ce n'est pas l'adjonction de être qui transforme une épithète en verbe; le radical lui-même détient une signification verbale, à laquelle les désinences dérivées de la conjugaison de être ajoutent seulement des modifications de personne et de temps. Les racines des verbes ne désignent donc pas à l'origine des «choses», mais des actions, des processus, des désirs, des volontés; et ce sont elles qui, recevant certaines désinences issues du verbe être et des pronoms personnels, deviennent susceptibles de conjugaison; tandis que, recevant d'autres suffixes, eux-mêmes modifiables, elles deviendront des noms susceptibles de déclinaison. A la bipolarité noms-verbe être qui caractérisait l'analyse classique, il faut donc substituer une disposition plus complexe: des racines à signification verbale, qui peuvent recevoir des désinences de types différents et donner ainsi naissance à des verbes conjugables ou à des substantifs. Les verbes (et les pro noms personnels) deviennent ainsi l'élément primordial du langage - celui à partir duquel il peut se développer. «Le verbe et les pronoms personnels semblent être les véritables leviers du langage 2.» Les analyses de Bopp devaient avoir une importance capitale non seulement pour la décomposition interne d'une langue, mais encore pour définir ce que peut être le langage en son essence. Il n'est plus un système de représentations qui a pouvoir de découper et de recomposer d'autres représentations; il désigne en ses racines les plus constantes des actions, des états, des volontés; plutôt que ce qu'on voit, il veut dire originairement ce qu'on fait ou ce qu'on subit; et s'il finit par montrer les choses comme du doigt, c'est dans la mesure où elles sont le résultat, ou l'objet, ou l'instrument de cette action; les noms ne découpent pas tellement le tableau complexe d'une représentation; ils découpent et arrêtent et figent le processus d'une action. Le langage «s'enracine» non pas du côté des choses perçues, mais du côté du sujet en son activité. Et Peut-être alors est-il issu du vouloir et de la force, plutôt que de cette mémoire qui redouble la représentation. On parle parce qu'on agit, et non point parce qu'en reconnaissant on connaît. Comme l'action, le langage exprime une volonté profonde. Ce qui a deux conséquences La première est paradoxale pour un regard hâtif: c'est qu'au moment où la philologie se constitue par la découverte d'une dimension de la grammaire pure, on se remet à attribuer au langage de profonds pouvoirs d'expression (Humboldt n'est pas seulement le contemporain de Bopp; il connaissait son oeuvre et par le détail): alors qu'à l'époque

classique, la fonction expressive du langage n'était requise qu'au point d'origine et pour expliquer seulement qu'un son puisse représenter une chose, au XIXe siècle, le langage va avoir, tout au long de son parcours et dans ses formes les plus complexes, une valeur expressive qui est irréductible; aucun arbitraire, aucune convention grammaticale ne peuvent l'oblitérer, car, si le langage exprime, ce n'est pas dans la mesure où il imiterait et redoublerait les choses, mais dans la mesure où il manifeste et traduit le vouloir fondamental de ceux qui parlent. La seconde conséquence, c'est que le langage n'est plus lié aux civilisations par le niveau de connaissances qu'elles ont atteint (la finesse du réseau représentatif, la multiplicité des liens qui peuvent s'établir entre les éléments), mais par l'esprit du peuple qui les a fait naître, les anime et peut se reconnaître en elles. Tout comme l'organisme vivant manifeste par sa cohérence les fonctions qui le maintiennent en vie, le langage, et dans toute l'architecture de sa grammaire, rend visible la volonté fondamentale qui maintient un peuple en vie et lui donne le pouvoir de parler un langage n'appartenant qu'à lui Du coup, les conditions de l'historicité du langage sont changées; les mutations ne viennent plus d'en haut (de l'élite des savants, du petit groupe des marchands et des voyageurs, des armées victorieuses, de l'aristocratie d'invasion), mais elles naissent obscurément d'en bas, car le langage n'est pas un instrument, ou un produit - un ergon comme disait Humboldt _, mais une incessante activité - une energeïa, Dans une langue, celui qui parle, et qui ne cesse de parler dans un murmure qu'on n'entend pas mais d'où vient pourtant tout l'éclat, c'est le peuple. Un tel murmure, Grimm pensait le surprendre en écoutant le altdeutsche Meistergesang, et Raynouard en transcrivant les Poésies originales des troubadours, Le langage est lié non plus à la connaissance des choses, mais à la liberté des hommes: «Le langage est humain: il doit à notre pleine liberté son origine et ses progrès; il est notre histoire, notre héritage 1.» Au moment où on définit les lois internes de la grammaire, on noue une profonde parenté entre le langage et le libre destin des hommes Tout au long du XIXe siècle la philologie aura de profondes résonances politiques.

4. L'analyse des racines a rendu possible une nouvelle définition des systèmes de parenté entre les langues. Et c'est là le quatrième grand segment théorique qui caractérise l'apparition de la philologie. Cette définition suppose d'abord que les langues se groupent en ensembles discontinus les uns par rapport aux autres. La grammaire générale excluait la comparaison dans la mesure où elle admettait en toutes les langues, quelles qu'elles soient, deux ordres de continuité: l'une verticale leur permettait de disposer toutes du lot des racines les plus primitives, qui, moyennant quelques transformations, rattachait chaque langage aux articulations initiales; l'autre, horizontale, faisait communiquer les langues dans l'universalité de la représentation: toutes avaient à analyser, à décomposer et à recomposer des représentations qui, dans des limites assez vastes, étaient les mêmes pour le genre humain en son entier. De sorte qu'il n'était pas possible de comparer les langues sauf d'une manière

indirecte, et comme par un cheminement triangulaire; on pouvait analyser la manière dont telle et telle langue avait traité et modifié l'équipement commun des racines primitives; on pouvait aussi comparer la manière dont deux langues découpaient et reliaient les mêmes représentations Or, ce qui est devenu possible à partir de Grimm et de Bopp, c'est la comparaison directe et latérale de deux ou de plusieurs langues Comparaison directe puisqu'il n'est plus nécessaire de passer par les représentations pures ou la racine absolument primitive: il suffit d'étudier les modifications du radical, le système des flexions, la série des désinences. Mais comparaison latérale qui ne remonte pas aux éléments communs à toutes les langues ni au fond représentatif dans lequel elles puisent: il n'est donc pas possible de rapporter une langue à la forme ou aux principes qui rendent toutes les autres possibles; il faut les grouper d'après leur proximité formelle: «La ressemblance se trouve non seulement dans le grand nombre des racines communes, mais encore elle s'étend jusqu'à la structure intérieure des langues et jusqu'à la grammaire1.»

Or, ces structures grammaticales qu'il est possible de comparer directement entre elles offrent deux caractères particuliers D'abord, celui de n'exister qu'en systèmes: avec des radicaux monosyllabiques, un certain nombre de flexions sont possibles; le poids des désinences peut avoir des effets dont le nombre et la nature sont déterminables; les modes d'affixation répondent à quelques modèles parfaitement fixes; tandis que dans les langues à radicaux polysyllabiques, toutes les modifications et compositions obéiront à d'autres lois. Entre deux systèmes comme ceux-là (l'un étant caractéristique des langues indo-européennes, l'autre des langues sémitiques), on ne trouve pas de type intermédiaire ni de formes de transition. D'une famille à l'autre, il y a discontinuité Mais, d'autre part, les systèmes grammaticaux puisqu'ils prescrivent un certain nombre de lois d'évolution et de mutation permettent de fixer, jusqu'à un certain point, l'indice de vieillissement d'une langue; pour que telle forme apparaisse à partir d'un certain radical, il a fallu telle et telle transformation. A l'âge classique, lorsque deux langues se ressemblaient, il fallait ou bien les rattacher toutes deux à la langue absolument primitive, ou bien admettre que l'une venait de l'autre (mais le critère était externe, la langue la plus dérivée était tout simplement celle qui était apparue dans l'histoire à la date la plus récente) ou bien encore admettre des échanges (dus à des événements extra-linguistiques: invasion, commerce, migration). Maintenant, lorsque deux langues présentent des systèmes analogues, on doit pouvoir décider soit que l'une est dérivée de l'autre, soit encore qu'elles sont toutes deux issues d'une troisième, à partir de laquelle elles ont chacune développé des systèmes différents pour une part, mais pour une part aussi analogues. C'est ainsi qu'à propos du sanskrit et du grec, on a successivement abandonné l'hypothèse de Coeurdoux qui croyait à des traces de la langue primitive et celle d'Anquetil qui supposait un mélange à l'époque du royaume de Bactriane; et Bopp a pu aussi réfuter Schlegel pour

qui «la langue indienne était la plus ancienne, et les autres (latin, grec, langues germaniques et persanes) étaient plus modernes et dérivées de la première 1» Il a montré qu'entre le sanskrit, le latin et le grec, les langues germaniques, il y avait un rapport de «fraternité», le sanskrit n'étant pas la langue mère des autres, mais plutôt leur soeur aînée, la plus proche d'une langue qui aurait été à l'origine de toute cette famille.

On voit que l'historicité s'est introduite dans le domaine des langues comme dans celui des êtres vivants. Pour qu'une évolution - qui ne soit pas seulement parcours des continuités ontologiques - puisse être pensée, il a fallu que le plan ininterrompu et lisse de l'histoire naturelle soit brisé, que la discontinuité des embranchements fasse apparaître les plans d'organisation dans leur diversité sans intermédiaire, que les organismes s'ordonnent aux dispositions fonctionnelles qu'ils doivent assurer et que se nouent ainsi les rapports du vivant avec ce qui lui permet d'exister. De la même façon, il a fallu, pour que l'histoire des langues puisse être pensée, qu'on les détache de cette grande continuité chronologique qui les reliait sans rupture jusqu'à l'origine; il a fallu aussi les libérer de la nappe commune des représentations où elles étaient prises; à la faveur de cette double rupture, l'hétérogénéité des systèmes grammaticaux est apparue avec ses découpes propres, les lois qui en chacun prescrivent le changement, et les chemins qui fixent les possibilités de l'évolution Une fois suspendue l'histoire des espèces comme suite chronologique de toutes les formes possibles, alors, et seulement alors, le vivant a pu recevoir une historicité; de la même façon, si on n'avait pas suspendu, dans l'ordre du langage, l'analyse de ces dérivations indéfinies et de ces mélanges sans limites que la grammaire générale supposait toujours, le langage n'aurait jamais été affecté d'une historicité interne Il a fallu traiter le sanskrit, le grec, le latin, l'allemand dans une simultanéité systématique; on a dû, en rupture de toute chronologie, les installer dans un temps fraternel, pour que leurs structures deviennent transparentes et qu'une histoire des langues s'y laisse lire. Ici comme ailleurs, les mises en série chronologiques ont dû être effacées, leurs éléments redistribués, et une histoire nouvelle s'est alors constituée qui n'énonce pas seulement le mode de succession des êtres et leur enchaînement dans le temps, mais les modalités de leur formation. L'empiricité - il s'agit aussi bien des individus naturels que des mots par quoi on peut les nommer - est désormais traversée par l'Histoire et dans toute l'épaisseur de son être L'ordre du temps commence.

Il y a cependant une différence majeure entre les langues et les êtres vivants. Ceux-ci n'ont d'histoire véritable que par un certain rapport entre leurs fonctions et leurs conditions d'existence Et il est vrai que c'est leur composition interne d'individus organisés qui rend possible leur historicité, celle-ci ne devient histoire réelle que par ce monde extérieur dans lequel ils vivent. Il a donc fallu pour que cette histoire apparaisse en pleine lumière et soit décrite en un discours, qu'à l'anatomie comparée de Cuvier

s'ajoute l'analyse du milieu du des conditions qui agissent sur le vivant. L' «anatomie» du langage, pour reprendre l'expression de Grimm, fonctionne en revanche dans l'élément de l'Histoire: car c'est une anatomie des changements possibles, qui énonce non pas la coexistence réelle des organes, ou leur exclusion mutuelle, mais le sens dans lequel les mutations pourront ou ne pourront pas se faire. La nouvelle grammaire est immédiatement diachronique. Comment en aurait-il été autrement, puisque sa positivité ne pouvait être instaurée que par une rupture entre le langage et la représentation? L'organisation intérieure des langues, ce qu'elles autorisent et ce qu'elles excluent pour pouvoir fonctionner ne pouvait plus être ressaisi que dans la forme des mots; mais, en elle-même, cette forme ne peut énoncer sa propre loi que si on la rapporte à ses états antérieurs, aux changements dont elle est susceptible, aux modifications qui ne se produisent jamais. En coupant le langage de ce qu'il représente, on le faisait certes apparaître pour la première fois dans sa légalité propre et du même coup on se vouait à ne pouvoir le ressaisir que dans l'histoire. On sait bien que Saussure n'a pu échapper à cette vocation diachronique de la philologie, qu'en restaurant le rapport du langage à la représentation, quitte à reconstituer une «sémiologie» qui, à la manière de la grammaire générale, définit le signe par la liaison entre deux idées. Le même événement archéologique s'est donc manifesté de façon partiellement différente pour l'histoire naturelle et pour le langage. En détachant les caractères du vivant ou les règles de la grammaire des lois d'une représentation qui s'analyse, on a rendu possible l'historicité de la vie et du langage Mais cette historicité, dans l'ordre de la biologie, a eu besoin d'une histoire supplémentaire qui devait énoncer les rapports de l'individu et du milieu; en un sens l'histoire de la vie est extérieure à l'historicité du vivant; c'est pourquoi l'évolutionnisme constitue une théorie biologique, dont la condition de possibilité fut une biologie sans évolution - celle de Cuvier. Au contraire, l'historicité du langage découvre aussitôt, et sans intermédiaire, son histoire; elles communiquent l'une avec l'autre de l'intérieur Alors que la biologie du XIXe siècle s'avancera de plus en plus vers l'extérieur du vivant, vers son autre côté, rendant toujours plus perméable cette surface du corps à laquelle le regard du naturaliste s'arrêtait autrefois, la philologie dénouera les rapports que le grammairien avait établis entre le langage et l'histoire externe pour définir une histoire intérieure. Et celle-ci, une fois assurée dans son objectivité, pourra servir de fil directeur pour reconstituer, au profit de l'Histoire proprement dite, des événements tombés hors de toute mémoire

V. LE LANGAGE DEVENU OBJET

On peut remarquer que les quatre segments théoriques qui viennent d'être analysés, parce qu'ils constituent sans doute le sol archéologique de la philologie, correspondent terme à terme et s'opposent

à ceux qui permettaient de définir la grammaire générale 1 En remontant du dernier au premier de ces quatre segments, on voit que la théorie de la parenté entre les langues (discontinuité entre les grandes familles, et analogies internes dans le régime des changements) fait face à la théorie de la dérivation qui supposait d'incessants facteurs d'usure et de mélange, agissant de la même façon sur toutes les langues quelles qu'elles soient, à partir d'un principe externe et avec des effets illimités. La théorie du radical s'oppose à celle de la désignation: car le radical est une individualité linguistique isolable, intérieure à un groupe de langues et qui sert avant tout de noyau aux formes verbales; alors que la racine, enjambant le langage du côté de la nature et du cri, s'épuisait jusqu'à n'être plus qu'une sonorité indéfiniment transformable qui avait pour fonction une première découpe nominale des choses L'étude des variations intérieures de la langue s'oppose également à la théorie de l'articulation représentative: celle-ci définissait les mots et les individualisait les uns en face des autres en les rapportant au contenu qu'ils pouvaient signifier; l'articulation du langage était l'analyse visible de la représentation; maintenant les mots se caractérisent d'abord par leur morphologie et l'ensemble des mutations que chacune de leur sonorité peut éventuellement subir Enfin et surtout l'analyse intérieure de la langue fait face au primat que la pensée classique accordait au verbe être: celui-ci régnait aux limites du langage, à la fois parce qu'il était le lien premier des mots et parce qu'il détenait le pouvoir fondamental de l'affirmation; il marquait le seuil du langage, indiquait sa spécificité, et le rattachait, d'une façon qui ne pouvait être effacée, aux formes de la pensée. L'analyse indépendante des structures grammaticales, telle qu'on la pratique à partir du XIXe siècle, isole au contraire le langage, le traite comme une organisation autonome, rompt ses liens avec les jugements, l'attribution et l'affirmation. Le passage ontologique que le verbe être assurait entre parler et penser se trouve rompu; le langage, du coup, acquiert un être propre Et c'est cet être qui détient les lois qui le régissent L'ordre classique du langage s'est maintenant refermé sur lui-même. Il a perdu sa transparence et sa fonction majeure dans le domaine du savoir. Au XVIIe et au XVIIIe siècle, il était le déroulement immédiat et spontané des représentations; c'était en lui d'abord qu'elles recevaient leurs premiers signes, qu'elles découpaient et regroupaient leurs traits communs, qu'elles instauraient des rapports d'identité ou d'attribution; le langage était une connaissance et la connaissance était de plein droit un discours. Par rapport à toute connaissance, il se trouvait donc dans une situation fondamentale: on ne pouvait connaître les choses du monde qu'en passant par lui. Non parce qu'il faisait partie du monde dans un enchevêtrement ontologique (comme à la Renaissance) mais parce qu'il était la première ébauche d'un ordre dans les représentations du monde; parce qu'il était la manière initiale, inévitable, de représenter les représentations. C'est en lui que toute généralité se formait. La connaissance classique était profondément nominaliste. A partir du XIXe siècle, le langage se replie sur soi, acquiert son épaisseur

propre, déploie une histoire, des lois et une objectivité qui n'appartiennent qu'à lui. Il est devenu un objet de la connaissance parmi tant d'autres: à côté des êtres vivants, à côté des richesses et de la valeur, à côté de l'histoire des événements et des hommes. Il relève peut-être de concepts propres, mais les analyses qui portent sur lui sont enracinées au même niveau que toutes celles qui concernent les connaissances empiriques. Ce surhaussement qui permettait à la grammaire générale d'être en même temps Logique et de s'entrecroiser avec elle, est désormais rabattu. Connaître le langage n'est plus s'approcher au plus près de la connaissance elle-même, c'est appliquer seulement les méthodes du savoir en général à un domaine singulier de l'objectivité. Ce nivellement du langage qui le ramène au pur statut d'objet se trouve cependant compensé de trois manières. D'abord par le fait qu'il est une médiation nécessaire pour toute connaissance scientifique qui veut se manifester comme discours. Il a beau être lui-même disposé, déployé et analysé sous le regard d'une science, il resurgit toujours du côté du sujet qui connaît - dès qu'il s'agit pour lui d'énoncer ce qu'il sait. De là, deux soucis qui ont été constants au XIXe siècle L'un consiste à vouloir neutraliser et comme polir le langage scientifique, au point que, désarmé de toute singularité propre, purifié de ses accidents et de ses impropriétés - comme s'ils n'appartenaient point à son essence -, il puisse devenir le reflet exact, le double méticuleux, le miroir sans buée d'une connaissance qui, elle, n'est pas verbale. C'est le rave positiviste d'un langage qui serait maintenu au ras de ce qu'on sait: un langage-tableau, comme celui sans doute auquel rêvait Cuvier, quand il donnait à la science le projet d'être une «copie» de la nature; en face des choses, le discours scientifique en serait le «tableau»; mais tableau a ici un sens fondamentalement différent de celui qu'il avait au XVIIIe siècle; il s'agissait alors de répartir la nature
par une table constante des identités et des différences pour laquelle le langage fournissait une grille première, approximative et rectifiable; maintenant le langage est tableau, mais en ce sens que, dégagé de cette intrication qui lui donne un rôle immédiatement classificateur, il se tient à une certaine distance de la nature pour en incanter par sa propre docilité et en recueillir finalement le portrait fidèle 1. L'autre souci - entièrement différent du premier bien qu'il en soit le corrélatif - a consisté à chercher une logique indépendante des grammaires, des vocabulaires, des formes synthétiques, des mots: une logique qui pût mettre au jour et utiliser les implications universelles de la pensée en les tenant à l'abri des singularités d'un langage constitué où elles pourraient être masquées. Il était nécessaire qu'une logique symbolique naisse, avec Boole, à l'époque même où les langages devenaient objets pour la philologie: c'est que malgré des ressemblances de surface et quelques analogies techniques, il n'était pas question de constituer un langage universel comme à l'époque classique; mais de représenter les formes et les enchaînements de la pensée hors de tout langage; puisque celui-ci devenait objet de sciences, il fallait inventer une langue qui fût plutôt symbolisme que langage, et qui à ce titre fût

transparente à la pensée dans le mouvement même qui lui permet de connaître. On pourrait dire en un sens que l'algèbre logique et les langues indo-européennes sont deux produits de dissociation de la grammaire générale: celles-ci montrant le glissement du langage du côté de l'objet connu, celle-là, le mouvement qui le fait basculer du côté de l'acte de connaître, en le dépouillant alors de toute forme déjà constituée. Mais il serait insuffisant d'énoncer le fait sous cette forme purement négative: au niveau archéologique, les conditions de possibilité d'une logique non verbale et celle d'une grammaire historique sont les mêmes. Leur sol de positivité est identique.

La seconde compensation au nivellement du langage, c'est la valeur critique qu'on a prêtée à son étude. Devenu réalité historique épaisse et consistante, le langage forme le lieu des traditions, des habitudes muettes de la pensée, de l'esprit obscur des peuples; il accumule une mémoire fatale qui ne se connaît même pas comme mémoire. Exprimant leurs pensées dans des mots dont ils ne sont pas maîtres, les logeant dans des formes verbales dont les dimensions historiques leur échappent, les hommes qui croient que leur propos leur obéit, ne savent qu'ils se soumettent à ses exigences. Les dispositions grammaticales d'une langue sont l'a priori de ce que peut s'y énoncer. La vérité du discours est piégée par la philologie. De là, cette nécessité de remonter des opinions, des philosophies, et Peut-être même des sciences jusqu'aux mots qui les ont rendu possibles, et, par-delà, jusqu'à une pensée dont la vivacité ne serait pas encore prise dans le réseau des grammaires. On comprend ainsi le renouveau, très marqué au XIXe siècle, de toutes les techniques de l'exégèse. Cette réapparition est due au fait que le langage a repris la densité énigmatique qui était la sienne à la Renaissance. Mais il ne s'agira pas maintenant de retrouver une parole première qu'on y aurait enfouie, mais d'inquiéter les mots que nous parlons, de dénoncer le pli grammatical de nos idées, de dissiper les mythes qui animent nos mots, de rendre à nouveau bruyant et audible la part de silence que tout discours emporte avec soi lorsqu'il s'énonce. Le premier livre du Capital est une exégèse de la «valeur»; tout Nietzsche, une exégèse de quelques mots grecs; Freud, l'exégèse de toutes ces phrases muettes qui soutiennent et creusent en même temps nos discours apparents, nos fantasmes, nos rêves, notre corps. La philologie comme analyse de ce qui se dit dans la profondeur du discours est devenue la forme moderne de la critique. Là où il s'agissait, à la fin du XVIIIe siècle, de fixer les limites de la connaissance, on cherchera à dénouer les syntaxes, à rompre les façons contraignantes de parler, à retourner les mots du côté de tout ce qui se dit à travers eux et malgré eux. Dieu est peut-être moins un au-delà du savoir qu'un certain en deçà de nos phrases; et si l'homme occidental est inséparable de lui, ce n'est pas par une propension invincible à franchir les frontières de l'expérience, mais parce que son langage le fomente sans cesse dans l'ombre de ses lois: «Je crains bien que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, puisque nous croyons encore à la grammaire 1» L'interprétation, au XVIe siècle, allait du monde (choses et textes à la fois) à

la Parole divine qui se déchiffrait en lui; la nôtre, celle en tout cas qui s'est formée au XIXe siècle, va des hommes, de Dieu, des connaissances ou des chimères, aux mots qui les rendent possibles; et ce qu'elle découvre, ce n'est pas la souveraineté d'un discours premier, c'est le fait que nous sommes, avant la moindre de nos paroles, déjà dominés et transis par le langage. Étrange commentaire que celui auquel se voue la critique moderne: puisqu'il ne va pas de la constatation qu'il y a du langage à la découverte de ce qu'il veut dire, mais du déploiement du discours manifeste à la mise au jour du langage en son être brut.

Les méthodes d'interprétation font donc face, dans la pensée moderne, aux techniques de formalisation: les premières avec la prétention de faire parler le langage au-dessous de lui-même, et au plus près de ce qui se dit en lui, sans lui; les secondes avec la prétention de contrôler tout langage éventuel, et de le surplomber par la loi de ce qu'il est possible de dire. Interpréter et formaliser sont devenues les deux grandes formes d'analyse de notre âge: à vrai dire, nous n'en connaissons pas d'autres. Mais connaissons-nous les rapports de l'exégèse et de la formalisation, sommes-nous capables de les contrôler et de les maîtriser? Car si l'exégèse nous conduit moins à un discours premier qu'à l'existence nue de quelque chose comme un langage, ne va-t-elle pas être contrainte de dire seulement les formes pures du langage avant même qu'il ait pris un sens? Mais pour formaliser ce qu'on suppose être un langage, ne faut-il pas avoir pratiqué un minimum d'exégèse, et interprété au moins toutes ces figures muettes comme voulant dire quelque chose? Le partage entre l'interprétation et la formalisation - il est vrai qu'il nous presse aujourd'hui et nous domine. Mais il n'est pas assez rigoureux, la fourche qu'il dessine ne s'enfonce pas assez loin dans notre culture, ses deux branches sont trop contemporaines pour que nous puissions dire seulement qu'il prescrit un choix simple ou qu'il nous invite à opter entre le passé qui croyait au sens, et le présent (I'avenir) qui a découvert le signifiant. Il s'agit en fait de deux techniques corrélatives dont le sol commun de possibilité est formé par l'être du langage, tel qu'il s'est constitué au seuil de l'âge moderne. La surélévation critique du langage, qui compensait son nivellement dans l'objet, impliquait qu'il soit rapproché à la fois d'un acte de connaître pur de toute parole, et de cela qui ne se connaît pas en chacun de nos discours. Il fallait ou le rendre transparent aux formes de la connaissance, ou l'enfoncer dans les contenus de l'inconscient. Ce qui explique bien la double marche du XIXe siècle vers le formalisme de la pensée et vers la découverte de l'inconscient - vers Russel et vers Freud. Et ce qui explique aussi les tentations pour infléchir l'une vers l'autre et entrecroiser ces deux directions: tentative pour mettre au jour par exemple les formes pures, qui avant tout contenu s'imposent à notre inconscient; ou encore effort pour faire venir jusqu'à notre discours le sol d'expérience, le sens d'être, l'horizon vécu de toutes nos connaissances. Le structuralisme et la phénoménologie trouvent ici, avec leur disposition propre, l'espace général qui

définit leur lieu commun. Enfin la dernière des compensations au nivellement du langage, la plus importante, la plus inattendue aussi, c'est l'apparition de la littérature. De la littérature comme telle, car depuis Dante, depuis Homère, il a bien existé dans le monde occidental une forme de langage que nous autres maintenant nous appelons «littérature». Mais le mot est de fraîche date, comme est récent aussi dans notre culture l'isolement d'un langage singulier dont la modalité propre est d'être «littéraire». C'est qu'au début du XIXe siècle, à l'époque où le langage s'enfonçait dans son épaisseur d'objet et se laissait, de part en part, traverser par un savoir, il se reconstituait ailleurs, sous une forme indépendante, difficile d'accès, repliée sur l'énigme de sa naissance et tout entière référée à l'acte pur d'écrire. La littérature, c'est la contestation de la philologie (dont elle est pourtant la figure jumelle): elle ramène le langage de la grammaire au pouvoir dénudé de parler, et là elle rencontre l'être sauvage et impérieux des mots. De la révolte romantique contre un discours immobilisé dans sa cérémonie, jusqu'à la découverte mallarméenne du mot en son pouvoir impuissant, on voit bien quelle fut, au XIXe siècle, la fonction de la littérature par rapport au mode d'être moderne du langage. Sur le fond de ce jeu essentiel, le reste est effet: la littérature se distingue de plus en plus du discours d'idées, et s'enferme dans une intransitivité radicale; elle se détache de toutes les valeurs qui pouvaient à l'âge classique la faire circuler (le goût, le plaisir, le naturel, le vrai), et elle fait naître dans son propre espace tout ce qui peut en assurer la dénégation ludique (le scandaleux, le laid, l'impossible); elle rompt avec toute définition de «genres» comme formes ajustées à un ordre de représentations, et devient pure et simple manifestation d'un langage qui n'a pour loi que d'affirmer - contre tous les autres discours - son existence escarpée; elle n'a plus alors qu'à se recourber dans un perpétuel retour sur soi; comme si son discours ne pouvait avoir pour contenu que de dire sa propre forme: elle s'adresse à soi comme subjectivité écrivante, ou elle cherche à ressaisir, dans le mouvement qui la fait naître, l'essence de toute littérature; et ainsi tous ses fils convergent vers la pointe la plus fine - singulière, instantanée, et pourtant absolument universelle - , vers le simple acte d'écrire. Au moment où le langage, comme parole répandue, devient objet de connaissance, voilà qu'il réapparaît sous une modalité strictement opposée: silencieuse, précautionneuse déposition du mot sur la blancheur d'un papier, où il ne peut avoir ni sonorité ni interlocuteur, où il n'a rien d'autre à dire que soi, rien d'autre à faire que scintiller dans l'éclat de son être.

CHAPITRE IX

L'HOMME ET SES DOUBLES

1. LE RETOUR DU LANGAGE

Avec la littérature, avec le retour de l'exégèse et le souci de la formalisation, avec la constitution d'une philologie, bref avec la réapparition du langage dans un foisonnement multiple, l'ordre de la pensée classique peut désormais s'effacer A cette date, il entre, pour tout regard ultérieur, dans une région d'ombre. Encore, n'est-ce pas d'obscurité qu'il faudrait parler, mais d'une lumière un peu brouillée, faussement évidente et qui cache plus qu'elle ne manifeste: du savoir classique, il nous semble en effet que nous connaissons tout, si nous comprenons qu'il est rationaliste, qu'il accorde, depuis Galilée et Descartes, un privilège absolu à la Mécanique, qu'il suppose une ordonnance générale de la nature, qu'il admet une possibilité d'analyse assez radicale pour découvrir l'élément ou l'origine, mais qu'il pressent déjà, à travers et malgré tous ces concepts de l'entendement, le mouvement de la vie, l'épaisseur de l'histoire et le désordre, difficile à maîtriser, de la nature. Mais ` ne reconnaître la pensée classique qu'à de tels signes, c'est en méconnaître la disposition fondamentale; c'est négliger entièrement le rapport entre de telles manifestations et ce qui les rendait possibles. Et comment, après tout (sinon par une technique laborieuse et lente), retrouver le complexe rapport des représentations, des identités, des ordres, des mots, des êtres naturels, des désirs et des intérêts, à partir du moment où tout ce grand réseau s'est défait, où les besoins ont organisé pour eux-mêmes leur production, où les vivants se sont repliés sur les fonctions essentielles de la vie, où les mots se sont alourdis de leur histoire matérielle - bref, à partir du moment où les identités de la représentation ont cessé de manifester sans réticence ni résidu l'ordre des êtres? Tout le système des grilles qui analysait la suite des représentations (mince série temporelle se déroulant dans l'esprit des hommes) pour la faire basculer, pour l'arrêter, la déployer et la répartir en un tableau permanent, toutes ces chicanes constituées par les mots et le discours, par les caractères et le classement, par les équivalences et l'échange, sont maintenant abolis, au point qu'il est difficile de retrouver la manière dont cet ensemble a pu fonctionner. La dernière «pièce» qui ait sauté - et dont la disparition a éloigné pour toujours de nous la pensée classique - c'est justement la première de ces grilles: le discours qui assurait le déploiement initial, spontané, naïf de la représentation en tableau. Du jour où il a cessé d'exister et de fonctionner à l'intérieur de la représentation comme sa mise en ordre première, la pensée classique a cessé du même coup de nous être directement accessible

Le seuil du classicisme à la modernité (mais peu importent les mots eux-mêmes - disons de notre préhistoire à ce qui nous est encore contemporain) a été définitivement franchi lorsque les mots ont cessé de s'entrecroiser avec les représentations et de quadriller spontanément la connaissance des choses Au début du XIXe siècle, ils ont retrouvé leur vieille, leur énigmatique épaisseur; mais ce n'est

point pour réintégrer la courbe du monde qui les logeait à la Renaissance, ni pour se mêler aux choses en un système circulaire de signes. Détaché de la représentation, le langage n'existe plus désormais, et jusqu'à nous encore, que sur un mode dispersé: pour les philologues, les mots sont comme autant d'objets constitués et déposés par l'histoire; pour ceux qui veulent formaliser, le langage doit dépouiller son contenu concret et ne plus laisser apparaître que les formes universellement valables du discours; si on veut interpréter, alors les mots deviennent texte à fracturer pour qu'on puisse voir émerger en pleine lumière cet autre sens qu'ils cachent; enfin il arrive au langage de surgir pour lui-même en un acte d'écrire qui ne désigne rien de plus que sois Cet éparpillement impose au langage, sinon un privilège, du moins un destin qui apparaît singulier quand on le compare à celui du travail ou de la vie. Quand le tableau de l'histoire naturelle fut dissocié, les êtres vivants n'ont pas été` dispersés, mais regroupés au contraire autour de l'énigme de la vie; lorsque l'analyse des richesses eut disparu, tous les processus économique se sont regroupés autour de la production et de ce qui la rendait possible; en revanche, lorsque l'unité de la grammaire générale - le discours - s'est dissipé, alors le langage est apparu selon des modes d'être multiples, dont l'unité, sans doute, ne pouvait pas être restaurée. C'est pour cette raison, peut-être, que la réflexion philosophique s'est tenue pendant longtemps éloignée du langage. Alors qu'elle cherchait inlassablement du côté de la vie ou du travail quelque chose qui fût son objet, ou ses modèles conceptuels, ou son sol réel et fondamental, elle ne prêtait au langage qu'une attention d'à côté; il s'agissait surtout pour elle d'écarter les obstacles qu'il pouvait opposer à sa tâche; il fallait, par exemple, libérer les mots des contenus silencieux qui les aliénait, ou encore assouplir le langage et le rendre de l'intérieur comme fluide pour qu'affranchi des spatialisations de l'entendement, il puisse rendre le mouvement de la vie et sa durée propre. Le langage n'est rentré directement et pour lui-même dans le champ de la pensée qu'à la fin du XIXe siècle. On pourrait même dire au XXe, si Nietzsche le philologue - et là encore il était si sage, il en savait si long, il écrivait de si bons livres - n'avait le premier rapproché la tâche philosophique d'une réflexion radicale sur le langage.

Et voilà que maintenant dans cet espace philosophique-philologique que Nietzsche a ouvert pour nous, le langage surgit selon une multiplicité énigmatique qu'il faudrait maîtriser. Apparaissent alors, comme autant de projets (de chimères, qui peut le savoir pour l'instant?), les thèmes d'une formalisation universelle de tout discours, ou ceux d'une exégèse intégrale du monde qui en serait en même temps la parfaite démystification, ou ceux d'une théorie générale des signes; ou encore le thème (qui fut sans doute historiquement premier) d'une transformation sans reste, d'une résorption intégrale de tout les discours en un seul mot, de tous les livres en une page, de tout le monde en un livre. La grande tâche à laquelle s'est voué Mallarmé, et jusqu'à la mort, c'est elle qui nous domine maintenant; dans son balbutiement, elle enveloppe tous nos efforts d'aujourd'hui pour ramener à la contrainte d'une unité

peut-être impossible l'être morcelé du langage. L'entreprise de Mallarmé pour enfermer tout discours possible dans la fragile épaisseur du mot, dans cette mince et matérielle ligne noire tracée par l'encre sur le papier, répond au fond à la question que Nietzsche prescrivait à la philosophie. Pour Nietzsche, il ne s'agissait pas de savoir ce qu'étaient en eux-mêmes le bien et le mal, mais qui était désigné, ou plutôt qui parlait lorsque, pour se désigner soi-même, on disait Agathos, et Deilos pour désigner les autres. 1 Car c'est là, en celui qui tient le discours et plus profondément détient la parole, que le langage tout entier se rassemble. A cette question nietzschéenne: qui parle? Mallarmé répond, et ne cesse de reprendre sa réponse, en disant que ce qui parle, c'est en sa solitude, en sa vibration fragile, en son néant le mot lui-même - non pas le sens du mot, mais son être énigmatique et précaire. Alors que Nietzsche maintenait jusqu'au bout l'interrogation sur celui qui parle, quitte en fin de compte à faire irruption lui-même à l'intérieur de ce questionnement pour le fonder sur lui-même, sujet parlant et interrogeant: Ecce homo, - Mallarmé ne cesse de s'effacer lui-même de son propre langage au point de ne plus vouloir y figurer qu'à titre d'exécuteur dans une pure cérémonie du Livre où le discours se composerait de lui-même. Il se pourrait bien que toutes les questions qui traversent actuellement notre curiosité (Qu'est-ce que le langage? Qu'est-ce qu'un signe? Ce qui est muet dans le monde, dans nos gestes, dans tout le blason énigmatique de nos conduites, dans nos rêves et nos maladies - tout cela parle-t-il, et quel langage tient-il, selon quelle grammaire? Tout est-il signifiant, ou quoi, et pour qui et selon quelles règles? Quel rapport y a-t-il entre le langage et l'être, et est-ce bien à l'être que toujours s'adresse le langage, celui, du moins, qui parle vraiment? Qu'est-ce donc que ce langage, qui ne dit rien, ne se tait jamais et s'appelle «littérature»?) - il se pourrait bien que toutes ces questions se posent aujourd'hui dans la distance jamais comblée entre la question de Nietzsche et la réponse que lui fit Mallarmé.

Ces questions, nous savons maintenant d'où elles nous viennent. Elles ont été rendues possibles par le fait qu'au début du XIXe siècle, la loi du discours s'étant détachée de la représentation, l'être du langage s'est trouvé comme fragmenté; mais elles sont devenues nécessaires lorsque, avec Nietzsche, avec Mallarmé, la pensée fut reconduite, et violemment, vers le langage lui-même, vers son être unique et difficile. Toute la curiosité de notre pensée se loge maintenant dans la question: Qu'est-ce que le langage, comment le contourner pour le faire apparaître en lui-même et dans sa plénitude? En un sens, cette question prend la relève de celles qui, au XIXe siècle, concernaient la vie ou le travail. Mais le statut de cette recherche et de toutes les questions qui la diversifient n'est pas parfaitement clair. Faut-il y pressentir la naissance, moins encore, la première lueur au bas du ciel d'un jour qui s'annonce à peine, mais où nous devinons déjà que la pensée - cette pensée qui parle depuis des millénaires sans savoir ce que c'est que parler ni même qu'elle parle - va se ressaisir en son entier et s'illuminer à

nouveau dans l'éclair de l'être? N'est-ce pas ce que Nietzsche préparait, lorsqu'à l'intérieur de son langage, il tuait l'homme et Dieu à la fois, et promettait par là avec le Retour le scintillement multiple et recommencé des dieux? Ou faut-il admettre tout simplement que tant de questions sur le langage ne font que poursuivre, qu'achever tout au plus cet événement dont l'archéologie nous a appris l'existence et les premiers effets dès la fin du XVIIIe siècle? Le fractionnement du langage, contemporain de son passage à l'objectivité philologique, ne serait alors que la conséquence la plus récemment visible (parce que la plus secrète et la plus fondamentale) de la rupture de l'ordre classique; en nous efforçant de dominer cette brisure et de faire apparaître le langage en son entier, nous porterions à son terme ce qui s'est passé avant nous et sans nous, vers la fin du XVIIIe siècle. Mais que serait donc cet achèvement? En voulant reconstituer l'unité perdue du langage, est-ce qu'on va jusqu'au bout d'une pensée qui est celle du XIXe siècle ou est-ce qu'on s'adresse à des formes qui déjà sont incompatibles avec elle? La dispersion du langage est liée, en effet, sur un mode fondamental à cet événement archéologique qu'on peut désigner par la disparition du Discours. Retrouver en un espace unique le grand jeu du langage, ce pourrait être aussi bien faire un bond décisif vers une forme toute nouvelle de pensée que refermer sur lui-même un mode de savoir constitué au siècle précédent.

A ces questions, il est vrai que je ne sais pas répondre ni, dans ces alternatives, quel terme il conviendrait de choisir. Je ne devine même pas si je pourrai y répondre jamais, ou s'il me viendra un jour des raisons de me déterminer. Toutefois je sais maintenant pourquoi, comme tout le monde, je peux me les poser - et je ne peux pas ne pas me les poser aujourd'hui. Seuls ceux qui` ne savent pas lire s'étonneront que je l'ai appris plus clairement chez Cuvier, chez Bopp, chez Ricardo que chez Kant ou Hegel.

II. LA PLACE DU ROI

Sur tant d'ignorances, sur tant d'interrogations demeurées en suspens, il faudrait s'arrêter sans doute: là est fixée la fin du discours, et le recommencement peut-être du travail. Il y a encore cependant quelques mots à dire. Des mots dont le statut sans doute est difficile à justifier, car il s'agit d'introduire au dernier instant et comme par un coup de théâtre artificiel, un personnage qui n'avait point encore figuré dans le grand jeu classique des représentations. Ce jeu, on aimerait en reconnaître la loi préalable dans le tableau des Ménines, oh la représentation est représentée en chacun de ses moments: peintre, palette, grande surface foncée de la toile retournée, tableaux accrochés au mur, spectateurs qui regardent, et qui sont à leur tour encadrés par ceux qui les regardent; enfin au centre, au coeur de la représentation, au plus proche de ce qui est essentiel, le miroir qui montre ce qui est représenté, mais comme un reflet si

lointain, si enfoncé dans un espace irréel, si étranger à tous les regards qui se tournent ailleurs, qu'il n'est plus que le redoublement le plus frêle de la représentation Toutes les lignes intérieures du tableau, et celles surtout qui viennent du reflet central pointent vers cela même qui est représenté, mais qui est absent. A la fois objet - puisque c'est ce que l'artiste représenté est en train de recopier sur sa toile - et sujet - puisque, ce que le peintre avait devant les yeux, en se représentant dans son travail, c'était lui-même, puisque les regards figurés sur le tableau sont dirigés vers cet emplacement fictif du royal personnage qui est le lieu réel du peintre, puisque finalement l'hôte de cette place ambiguë où alternent comme en un clignotement sans limite le peintre et le souverain, c'est le spectateur dont le regard transforme le tableau en un objet, pure représentation de ce manque essentiel. Encore ce manque n'est-il pas une lacune, sauf pour le discours qui laborieusement décompose le tableau, car il ne cesse jamais d'être habité et réellement comme le prouvent l'attention du peintre représenté, le respect des personnages que le tableau figure, la présence de la grande toile vue à l'envers et notre regard à nous pour qui ce tableau existe et pour qui, du fond du temps, il a été disposé

Dans la pensée classique, celui pour qui la représentation existe, et qui se représente lui-même en elle, s'y reconnaissant pour image ou reflet, celui qui noue tous les fils entrecroisés de la «représentation en tableau» - celui-là ne s'y trouve jamais présent lui-même. Avant la fin du XVIIIe siècle, l'homme n'existait pas. Non plus que la puissance de la vie, la fécondité du travail, ou l'épaisseur historique du langage. C'est une toute récente créature que la démiurgie du savoir a fabriquée de ses mains, il y a moins de deux cents ans: mais il a si vite vieilli, qu'on a imaginé facilement qu'il avait attendu dans l'ombre pendant des millénaires le moment d'illumination où il serait enfin connu Bien sûr, on pourra dire que la grammaire générale, l'histoire naturelle, l'analyse des richesses étaient bien en un sens des manières de reconnaître l'homme, mais il faut distinguer. Sans doute les sciences naturelles ont traité de l'homme comme d'une espèce ou d'un genre: la discussion sur le problème des races au XVIIIe siècle en est le témoignage. La grammaire et l'économie d'autre part utilisaient des notions comme celles de besoin, de désir, ou de mémoire et d'imagination. Mais il n'y avait pas de conscience épistémologique de l'homme comme tel. L'épistémè classique s'articule selon des lignes qui n'isolent en aucune manière un domaine propre et spécifique de l'homme. Et si on insiste encore, si on objecte que nulle époque pourtant n'a accordé davantage à la nature humaine, ne lui a donné de statut plus stable, plus définitif, mieux offert au discours - on pourra répondre en disant que le concept même de la nature humaine et la manière dont il fonctionnait excluait qu'il y eût une science classique de l'homme.

Il faut noter que dans l'épistémè classique les fonctions de la «nature» et de la «nature humaine» s'opposent terme à terme: la nature, par le jeu d'une juxtaposition réelle et désordonnée, fait surgir la différence dans le continu ordonné des êtres; la nature humaine fait apparaître l'identique dans la

chaîne désordonnée des représentations et ceci par le jeu d'un étalement des images. L'une implique le brouillage d'une histoire pour la constitution des paysages actuels; l'autre implique la comparaison d'éléments inactuels qui défont la trame d'une suite chronologique. Malgré cette opposition, ou plutôt à travers elle, on voit se dessiner le rapport positif de la nature et de la nature humaine. Elles jouent en effet avec des éléments identiques (le même, le continu, L'imperceptible différence, la succession sans rupture); toutes deux font apparaître sur une trame ininterrompue la possibilité d'une analyse générale qui permet de répartir des identités isolables et les visibles différences, selon un espace en tableau, et une suite ordonnée. Mais elles n'y parviennent point l'une sans l'autre, et c'est par là qu'elles communiquent. En effet, par le pouvoir qu'elle détient de se redoubler (dans l'imagination et le souvenir, et l'attention multiple qui compare), la chaîne des représentations peut retrouver, au-dessous du désordre de la terre, la nappe sans rupture des êtres; la mémoire, d'abord hasardeuse et livrée aux caprices des représentations telles qu'elles s'offrent, se fixe peu à peu en un tableau général de tout ce qui existe; l'homme peut alors faire entrer le monde dans la souveraineté d'un discours qui a le pouvoir de représenter sa représentation. Dans l'acte de parler, ou plutôt (en se tenant au plus près de ce qu'il y a d'essentiel pour l'expérience classique du langage) dans l'acte de nommer, la nature humaine, comme pli de la représentation sur elle-même, transforme la suite linéaire des pensées en une table constante d'êtres partiellement différents: le discours où elle redouble ses représentations et les manifeste la lie à la nature. Inversement, la chaîne des êtres est liée à la nature humaine par le jeu de la nature: puisque le monde réel, tel qu'il se donne aux regards, n'est pas le déroulement pur et simple de la chaîne fondamentale des êtres, mais qu'il en offre des fragments emmêlés - répétés et discontinus - , la série des représentations dans L'esprit n'est pas contrainte de suivre le chemin continu des différences imperceptibles; les extrêmes s'y rencontrent, les mêmes choses s'y donnent plusieurs fois; les traits identiques se superposent dans la mémoire; les différences éclatent. Ainsi la grande nappe indéfinie et continue s'imprime en caractères distincts, en traits plus ou moins généraux, en marques d'identification. Et, par conséquent, en mots. La chaîne des êtres devient discours, se liant par là à la nature humaine et à la série des représentations.

Cette mise en communication de la nature et de la nature humaine, à partir de deux fonctions opposées mais complémentaires puisqu'elles ne peuvent s'exercer l'une sans l'autre, emporte avec soi de larges conséquences théoriques. Pour la pensée classique, l'homme ne se loge pas dans la nature par l'intermédiaire de cette «nature» régionale, limitée et spécifique qui lui est accordée par droit de naissance comme à tous les autres êtres. Si la nature humaine s'enchevêtre à la nature, c'est par les mécanismes du savoir et par leur fonctionnement; ou plutôt dans la grande disposition de l'épistémè classique, la nature, la nature humaine et leurs rapports sont des moments fonctionnels, définis et

prévus Et l'homme, comme réalité épaisse et première, comme objet difficile et sujet souverain de toute connaissance possible, n'y a aucune place Les thèmes modernes d'un individu vivant, parlant et travaillant selon les lois d'une économie, d'une philologie et d'une biologie, mais qui, par une sorte de torsion interne et de recouvrement, aurait reçu, par le jeu de ces lois elles-mêmes, le droit de les connaître et de les mettre entièrement au jour, tous ces thèmes pour nous familiers et liés à l'existence des «sciences humaines» sont exclus par la pensée classique: il n'était pas possible en ce temps-là que se dresse, à la limite du monde, cette stature étrange d'un être dont la nature (celle qui le détermine, le détient et le traverse depuis le fond des temps) serait de connaître la nature, et soi-même par conséquent comme être naturel.

En revanche, au point de rencontre entre la représentation et l'être, là où s'entrecroisent nature et nature humaine - en cette place où de nos jours nous croyons reconnaître l'existence première, irrécusable et énigmatique de l'homme - ce que la pensée classique, elle, fait surgir, c'est le pouvoir du discours. C'est-à-dire du langage en tant qu'il représente - le langage qui nomme, qui découpe, qui combine, qui noue et dénoue les choses, en les faisant voir dans la transparence des mots. En ce rôle, le langage transforme la suite des perceptions en tableau, et en retour découpe le continu des êtres, en caractères. Là où il y a discours, les représentations s'étalent et se juxtaposent; les choses se rassemblent et s'articulent. La vocation profonde du langage classique a toujours été de faire «tableau»: que ce soit comme discours naturel, recueil de la vérité, description des choses, corpus de connaissances exactes, ou dictionnaire encyclopédique. Il n'existe donc que pour être transparent; il a perdu cette consistance secrète qui, au XVIe siècle, l'épaississait en une parole à déchiffrer, et l'enchevêtrait avec les choses du monde; il n'a pas encore acquis cette existence multiple sur laquelle nous nous interrogeons aujourd'hui: à l'âge classique, le discours, c'est cette nécessité translucide à travers laquelle passent la représentation et les êtres - lorsque les êtres sont représentés au regard de l'esprit, lorsque la représentation rend visibles les êtres en leur vérité. La possibilité de connaître les choses et leur ordre passe, dans l'expérience classique, par la souveraineté des mots: ceux-ci ne sont au juste ni des marques à déchiffrer (comme à l'époque de la Renaissance) ni des instruments plus ou moins fidèles et maîtrisables (comme à l'époque du positivisme); ils forment plutôt le réseau incolore à partir de quoi les êtres se manifestent et les représentations s'ordonnent. De là sans doute le fait que la réflexion classique sur le langage, tout en faisant partie d'une disposition générale où elle entre au même titre que l'analyse des richesses et l'histoire naturelle exerce, par rapport à elles, un rôle recteur.

Mais la conséquence essentielle, c'est que le langage classique comme discours commun de la représentation et des choses, comme lieu à l'intérieur duquel nature et nature humaine s'entrecroisent, exclut absolument quelque chose qui serait «science de l'homme». Tant que ce langage-là a parlé dans

la culture occidentale, il n'était pas possible que l'existence humaine fût mise en question pour elle-même, car ce qui se nouait en lui, c'était la représentation et l'être. Le discours qui, au XVIIe siècle, a lié l'un à l'autre le «Je pense» et le «Je suis» de celui qui l'entreprenait - ce discours - là est demeuré, sous une forme visible, l'essence même du langage classique, car ce qui se nouait en lui, de plein droit, c'étaient la représentation et l'être. Le passage du «Je pense» au «Je suis» s'accomplissait sous la lumière de l'évidence, à l'intérieur d'un discours dont tout le domaine et tout le fonctionnement consistaient à articuler l'un sur l'autre ce qu'on se représente et ce qui est. Il n'y a donc à objecter à ce passage ni que l'être en général n'est pas contenu dans la pensée ni que cet être singulier tel qu'il est désigné par le «Je suis» n'a pas été interrogé ni analysé pour lui-même. Ou plutôt ces objections peuvent bien naître et faire valoir leur droit, mais à partir d'un discours qui est profondément autre et qui n'a pas pour raison d'être le lien de la représentation et de l'être; seule une problématique qui contourne la représentation pourra formuler de pareilles objections. Mais tant qu'a duré le discours classique, une interrogation sur le mode d'être impliqué par le Cogito ne pouvait pas être articulée.

III. L ANALYTIQUE DE LA FINITUDE

Lorsque l'histoire naturelle devient biologie, lorsque l'analyse des richesses devient économie, lorsque surtout la réflexion sur le langage se fait philologie et que s'efface ce discours classique où l'être et la représentation trouvaient leur lieu commun, alors, dans le mouvement profond d'une telle mutation archéologique, l'homme apparaît avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît: souverain soumis, spectateur regardé, il surgit là, en cette place du Roi, que lui assignaient par avance les Ménines, mais d'où pendant longtemps sa présence réelle fut exclue. Comme si, en cet espace vacant vers lequel était tourné tout le tableau de Vélasquez, mais qu'il ne reflétait pourtant que par le hasard d'un miroir et comme par effraction, toutes les figures dont on soupçonnait l'alternance, l'exclusion réciproque, l'entrelacs et le papillotement (le modèle, le peintre, le roi, le spectateur) cessaient tout à coup leur imperceptible danse, se figeaient en une figure pleine, et exigeaient que fût enfin rapporté à un regard de chair tout l'espace de la représentation.

Le motif de cette présence nouvelle, la modalité qui lui est propre, la disposition singulière de l'épistémè qui l'autorise, le rapport nouveau qui à travers elle s'établit entre les mots, les choses et leur ordre, - tout cela peut être maintenant mis en lumière. Cuvier et ses contemporains avaient demandé à la vie de définir elle-même, et dans la profondeur de son être, les conditions de possibilité du vivant; de la même façon, Ricardo avait demandé au travail les conditions de possibilité de l'échange, du profit et de la production; les premiers philologues avaient aussi cherché dans la profondeur historique des

langues la possibilité du discours et de la grammaire. Du fait même, la représentation a cessé de valoir, pour les vivants, pour les besoins et pour les mots, comme leur lieu d'origine et le siège primitif de leur vérité; par rapport à eux, elle n'est rien de plus, désormais, qu'un effet, leur répondant plus ou moins brouillé dans une conscience qui les saisit et les restitue. La représentation qu'on se fait des choses n'a plus à déployer, en un espace souverain, le tableau de leur mise en oeuvre; elle est, du côté de cet individu empirique qu'est l'homme, le phénomène - moins encore peut-être, l'apparence - d'un ordre qui appartient maintenant aux choses mêmes et à leur loi intérieure. Dans la représentation, les êtres ne manifestent plus leur identité, mais le rapport extérieur qu'ils établissent à l'être humain. Celui-ci, avec son être propre, avec son pouvoir de se donner des représentations, surgit en un creux ménagé par les vivants, les objets d'échange et les mots lorsque, abandonnant la représentation qui avait été jusqu'alors leur site naturel, ils se retirent dans la profondeur des choses et s'enroulent sur eux-mêmes selon les lois de la vie, de la production et du langage. Au milieu d'eux tous, serré par le cercle qu'ils forment, l'homme est désigné - bien plus, requis - par eux, puisque c'est lui qui parle, puisqu'on le voit résider parmi les animaux (et en une place qui n'est pas seulement privilégiée, mais ordonnatrice de l'ensemble qu'ils forment: même s'il n'est pas conçu comme terme de l'évolution, on reconnaît en lui l'extrémité d'une longue série), puisque enfin le rapport entre les besoins et les moyens qu'il a de les satisfaire est tel qu'il est nécessairement principe et moyen de toute production. Mais cette impérieuse désignation est ambiguë. En un sens, l'homme est dominé par le travail, la vie et le langage: son existence concrète trouve en eux ses déterminations; on ne peut avoir accès à lui qu'au travers de ses mots, de son organisme, des objets qu'il fabrique, - comme si eux d'abord (eux seuls peut-être) détenaient la vérité; et lui-même, dès qu'il pense, ne se dévoile à ses propres yeux que sous la forme d'un être qui est déjà, en une épaisseur nécessairement sous-jacente, en une irréductible antériorité, un vivant, un instrument de production, un véhicule pour des mots qui lui préexistent. Tous ces contenus que son savoir lui révèle extérieurs à lui et plus vieux que sa naissance, anticipent sur lui, le surplombent de toute leur solidité et le traversent comme s'il n'était rien de plus qu'un objet de nature ou un visage qui doit s'effacer dans l'histoire. La finitude de l'homme s'annonce - et d'une manière impérieuse - dans la positivité du savoir; on sait que l'homme est fini, comme on connaît l'anatomie du cerveau, le mécanisme des coûts de production, ou le système de la conjugaison indo-européenne; ou plutôt, au filigrane de toutes ces figures solides, positives et pleines, on perçoit la finitude et les limites qu'elles imposent, on devine comme en blanc tout ce qu'elles rendent impossible.

Mais à dire vrai, cette première découverte de la finitude est instable; rien ne permet de l'arrêter sur elle-même; et ne pourrait-on pas supposer qu'elle promet aussi bien ce même infini qu'elle refuse, selon le système de l'actualité? L'évolution de l'espèce n'est peut-être pas achevée; les formes de la

production et du travail ne cessent de se modifier et peut-être un jour l'homme ne trouvera plus dans son labeur le principe de son aliénation, ni dans ses besoins le constant rappel de ses limites; et rien ne prouve non plus qu'il ne découvrira pas des systèmes symboliques suffisamment purs pour dissoudre la vieille opacité des langages historiques. Annoncée dans la positivité, la finitude de l'homme se profile sous la forme paradoxale de l'indéfini; elle indique, plutôt que la rigueur de la limite, la monotonie d'un cheminement, qui n'a sans doute pas de borne mais qui n'est peut-être pas sans espoir Pourtant tous ces contenus, avec ce qu'ils dérobent et ce qu'ils laissent aussi pointer vers les confins du temps, n'ont de positivité dans l'espace du savoir, ils ne s'offrent à la tâche d'une connaissance possible que liés de fond en comble à la finitude. Car ils ne seraient point là, dans cette lumière qui les illumine pour une certaine part, si l'homme qui se découvre à travers eux était pris dans l'ouverture muette, nocturne, immédiate et heureuse de la vie animale; mais ils ne se donneraient pas non plus sous l'angle aigu qui les dissimule à partir d'eux-mêmes si l'homme pouvait les parcourir sans reste dans l'éclair d'un entendement infini Mais à l'expérience de l'homme, un corps est donné qui est son corps - fragment d'espace ambigu, dont la spatialité propre et irréductible s'articule cependant sur l'espace des choses; à cette même expérience, le désir est donné comme appétit primordial à partir duquel toutes les choses prennent valeur, et valeur relative; à cette même expérience, un langage est donné dans le fil duquel tous les discours de tous les temps, toutes les successions et toutes les simultanéités peuvent être donnés C'est dire que chacune de ces formes positives où l'homme peut apprendre qu'il est fini ne lui est donnée que sur fond de sa propre finitude. Or, celle-ci n'est pas l'essence la mieux purifiée de la positivité, mais ce à partir de quoi il est possible qu'elle apparaisse. Le mode d'être de la vie, et cela même qui fait que la vie n'existe pas sans me prescrire ses formes, me sont donnés, fondamentalement, par mon corps; le mode d'être de la production, la pesanteur de ses déterminations sur mon existence, me sont donnés par mon désir; et le mode d'être du langage, tout le sillage d'histoire que les mots font luire dans l'instant où on les prononce, et peut-être même dans un temps plus imperceptible encore, ne me sont donnés qu'au long de la mince chaîne de ma pensée parlante. Au fondement de toutes les positivités empiriques, et de ce qui peut s'indiquer de limitations concrètes à l'existence de l'homme, on découvre une finitude - qui en un sens est la même: elle est marquée par la spatialité du corps, la béance du désir, et le temps du langage; et pourtant elle est radicalement autre: là, la limite ne se manifeste pas comme détermination imposée à l'homme de l'extérieur (parce qu'il a une nature ou une histoire), mais comme finitude fondamentale qui ne repose que sur son propre fait et s'ouvre sur la positivité de toute limite concrète.

Ainsi, du coeur même de l'empiricité, s'indique l'obligation de remonter, ou, comme on voudra de descendre, jusqu'à une analytique de la finitude, où l'être de l'homme pourra fonder en leur positivité

toutes les formes qui lui indiquent qu'il n'est pas infini. Et le premier caractère dont cette analytique marquera le mode d'être de l'homme, ou plutôt l'espace dans lequel elle se déploiera tout entière sera celui de la répétition, - de l'identité et de la différence entre le positif et le fondamental: la mort qui ronge anonymement l'existence quotidienne du vivant, est la même que celle, fondamentale, à partir de quoi se donne à moi-même ma vie empirique; le désir, qui lie et sépare les hommes dans la neutralité du processus économique, c'est le même à partir duquel toute chose est pour moi désirable; le temps qui porte les langages, se loge en eux et finit par les user, c'est ce temps qui étire mon discours avant même que je l'aie prononcé dans une succession que nul ne peut maîtriser. Du bout à l'autre de l'expérience, la finitude se répond à elle-même; elle est dans la figure du Même l'identité et la différence des positivités et de leur fondement. On voit comment la réflexion moderne dès la première amorce de cette analytique contourne vers une certaine pensée du Même - où la Différence est la même chose que l'Identité - l'étalement de la représentation, avec son épanouissement en tableau, tel que l'ordonnait le savoir classique. C'est dans cet espace mince et immense ouvert par la répétition du positif dans le fondamental que toute cette analytique de la finitude, - si liée au destin de la pensée moderne - va se déployer: c'est là qu'on va voir successivement le transcendantal répéter l'empirique, le cogito répéter l'impensé, le retour de l'origine répéter son recul; c'est là que va s'affirmer à partir d'elle-même une pensée du Même irréductible à la philosophie classique.

On dira peut-être qu'il n'était pas besoin d'attendre le XIXe siècle pour que l'idée de la finitude soit mise au jour. Il est vrai qu'il l'a peut-être seulement déplacée dans l'espace de la pensée, lui faisant jouer un rôle plus complexe, plus ambigu, moins facile à contourner: pour la pensée du XVIIe et du XVIIIe siècle, c'était sa finitude qui contraignait l'homme à vivre d'une existence animale, à travailler à la sueur de son front, à penser avec des mots opaques; c'était cette même finitude qui l'empêchait de connaître absolument les mécanismes de son corps, les moyens de satisfaire ses besoins, la méthode pour penser sans le périlleux secours d'un langage tout tramé d'habitudes et d'imaginations. Comme inadéquation à l'infini, la limite de l'homme rendait compte aussi bien de l'existence de ces contenus empiriques que de l'impossibilité de les connaître immédiatement. Et ainsi le rapport négatif à l'infini - qu'il fût conçu comme création, ou chute, ou liaison de l'âme et du corps, ou détermination à l'intérieur de l'être infini, ou point de vue singulier sur la totalité, ou lien de la représentation avec l'impression - se donnait comme antérieur à l'empiricité de l'homme et à la connaissance qu'il peut en prendre. Elle fondait d'un seul mouvement, mais sans renvoi réciproque ni circularité, l'existence des corps, des besoins et des mots, et l'impossibilité de les maîtriser en une connaissance absolue. L'expérience qui se forme au début du XIXe siècle loge la découverte de la finitude, non plus à l'intérieur de la pensée de l'infini, mais au coeur même de ces contenus qui sont donnés, par un savoir fini, comme les formes

concrètes de l'existence finie. De là, le jeu interminable d'une référence redoublée: si le savoir de l'homme est fini, c'est parce qu'il est pris, sans libération possible, dans les contenus positifs du langage, du travail et de la vie; et inversement, si la vie, le travail et le langage se donnent dans leur positivité, c'est parce que la connaissance a des formes finies. En d'autres termes, pour la pensée classique, la finitude (comme détermination positivement constituée à partir de l'infini) rend compte de ces formes négatives qui sont le corps, le besoin, le langage, et la connaissance bornée qu'on peut en avoir; pour la pensée moderne, la positivité de la vie, de la production et du travail (qui ont leur existence, leur historicité et leurs lois propres) fonde comme leur corrélation négative le caractère borné de la connaissance; et inversement les limites de la connaissance fondent positivement la possibilité de savoir, mais dans une expérience toujours bornée, ce que sont la vie, le travail et le langage. Tant que ces contenus empiriques étaient logés dans l'espace de la représentation, une métaphysique de l'infini était non seulement possible mais exigée: il fallait bien, en effet, qu'ils soient les formes manifestes de la finitude humaine, et pourtant qu'ils puissent avoir leur lieu et leur vérité à l'intérieur de la représentation; l'idée de l'infini, et celle de sa détermination dans la finitude permettaient l'un et l'autre. Mais lorsque les contenus empiriques furent détachés de la représentation et qu'ils développèrent en eux-mêmes le principe de leur existence, alors la métaphysique de l'infini devint inutile; la finitude ne cessa plus de renvoyer à elle-même (de la positivité des contenus aux limitations de la connaissance, et de la positivité limitée de celle-ci au savoir borné des contenus). Alors, tout le champ de la pensée occidentale fut inversé. Là où jadis il y avait corrélation entre une métaphysique de la représentation et de l'infini et une analysa des êtres vivants, des désirs de l'homme, et des mots de sa langue, on voit se constituer une analytique de la finitude et de l'existence humaine, et en opposition avec elle (mais en une opposition corrélative) une perpétuelle tentation de constituer une métaphysique de la vie, du travail et du langage. Mais ce ne sont jamais que des tentations, aussitôt contestées et comme minées de l'intérieur, car il ne peut s'agir que de métaphysiques mesurées par les finitudes humaines: métaphysique d'une vie convergeant vers l'homme même si elle ne s'y arrête pas; métaphysique d'un travail libérant l'homme de sorte que l'homme en retour puisse s'en libérer; métaphysique d'un langage que l'homme peut se réapproprier dans la conscience de sa propre culture. De sorte que la pensée moderne se contestera dans ses propres avancées métaphysiques, et montrera que les réflexions sur la vie, le travail et le langage, dans la mesure où elles valent comme analytiques de la finitude, manifestent la fin de la métaphysique: la philosophie de la vie dénonce la métaphysique comme voile de l'illusion, celle du travail la dénonce comme pensée aliénée et idéologie, celle du langage comme épisode culturel.

Mais la fin de la métaphysique n'est que la face négative d'un événement beaucoup plus complexe qui s'est produit dans la pensée occidentale. Cet événement, c'est l'apparition de l'homme. Il ne faudrait pas croire cependant qu'il a surgi soudain dans notre horizon, en imposant d'une manière irruptive et absolument déroutante pour notre réflexion, le fait brutal de son corps, de son labeur, de son langage, ce n'est pas la misère positive de l'homme qui a réduit violemment la métaphysique Sans doute, au niveau des apparences, la modernité commence lorsque l'être humain se met à exister à l'intérieur de son organisme, dans la coquille de sa tête, dans l'armature de ses membres, et parmi toute la nervure de sa physiologie; lorsqu'il se met à exister au coeur d'un travail dont le principe le domine et le produit lui échappe; lorsqu'il loge sa pensée dans les plis d'un langage tellement plus vieux que lui qu'il n'en peut maîtriser les significations ranimées pourtant par l'insistance de sa parole. Mais plus fondamentalement, notre culture a franchi le seuil à partir duquel nous reconnaissons notre modernité, le jour où la finitude a été pensée dans une référence interminable à elle-même. S'il est vrai, au niveau des différents savoirs, que la finitude est toujours désignée à partir de l'homme concret et des formes empiriques qu'on peut assigner à son existence, au niveau archéologique qui découvre l'a priori historique et général de chacun des savoirs, l'homme moderne - cet homme assignable en son existence corporelle, laborieuse et parlante - n'est possible qu'à titre de figure de la finitude. La culture moderne peut penser l'homme parce qu'elle pense le fini à partir de lui-même. On comprend dans ces conditions que la pensée classique et toutes celles qui l'ont précédée aient pu parler de l'esprit et du corps, de l'être humain, de sa place si limitée dans l'univers, de toutes les bornes qui mesurent sa connaissance ou sa liberté, mais qu'aucune d'entre elles, jamais, n'ait connu l'homme tel qu'il est donné au savoir moderne. L' «humanisme» de la Renaissance, le «rationalisme» des classiques ont bien pu donner une place privilégiée aux humains dans l'ordre du monde, ils n'ont pu penser l'homme.

IV. L'EMPIRIQUE ET LE TRANSCENDANTAL

L'homme, dans l'analytique de la finitude, est un étrange doublet empirico-transcendantal, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance. Mais la nature humaine des empiristes ne jouait-elle pas, au XVIIIe siècle, le même rôle? En fait, ce qu'on analysait alors, c'étaient les propriétés et les formes de la représentation qui permettaient la connaissance en général (c'est ainsi que Condillac définissait les opérations nécessaires et suffisantes pour que la représentation se déploie en connaissance: réminiscence, conscience de soi, imagination, mémoire); maintenant que le lieu de l'analyse, ce n'est plus la représentation, mais l'homme en sa finitude, il s'agit de mettre au jour les conditions de la connaissance à partir des contenus empiriques

qui sont donnés en elle Peu importe, pour le mouvement général de la pensée moderne, où ces contenus se sont trouvés localisés: le point n'est pas de savoir si on les a cherchés dans l'introspection ou dans d'autres formes d'analyse. Car le seuil de notre modernité n'est pas situé au moment où on a voulu appliquer à l'étude de l'homme des méthodes objectives, mais bien le jour où s'est constitué un doublet empirico-transcendantal qu'on a appelé l'homme. On a vu naître alors deux sortes d'analyses: celles qui se sont logées dans l'espace du corps, et qui par l'étude de la perception, des mécanismes sensoriels, des schémas neuro-moteurs, de l'articulation commune aux choses et à l'organisme, ont fonctionné comme une sorte d'esthétique transcendantale: on y découvrait que la connaissance avait des conditions anatomo-physiologiques, qu'elle se formait peu à peu dans la nervure du corps, qu'elle y avait peut-être un siège privilégié, que ses formes en tout cas ne pouvaient pas être dissociées des singularités de son fonctionnement; bref, qu'il y avait une nature de la connaissance humaine qui en déterminait les formes et qui pouvait en même temps lui être manifestée dans ses propres contenus empiriques. Il y a eu aussi les analyses qui par l'étude des illusions, plus ou moins anciennes, plus ou moins difficiles à vaincre de l'humanité, ont fonctionné comme une sorte de dialectique transcendantale; on montrait ainsi que la connaissance avait des conditions historiques, sociales, ou économiques, qu'elle se formait à l'intérieur des rapports qui se tissent entre les hommes et qu'elle n'était pas indépendante de la figure particulière qu'ils pouvaient prendre ici où là, bref qu'il y avait une histoire de la connaissance humaine, qui pouvait à la fois être donnée au savoir empirique et lui prescrire ses formes.

Or, ces analyses ont ceci de particulier qu'elles n'ont, semble-t-il, aucun besoin les unes des autres (bien plus, qu'elles peuvent se dispenser de tout recours à une analytique (ou à une théorie du sujet): elles prétendent pouvoir ne reposer que sur elles-mêmes, puisque ce sont les contenus eux-mêmes qui fonctionnent comme réflexion transcendantale. Mais, en fait, la recherche d'une nature ou d'une histoire de la connaissance, dans le mouvement où elle rabat la dimension propre de la critique sur les contenus d'une connaissance empirique, suppose l'usage d'une certaine critique. Critique qui n'est pas l'exercice d'une réflexion pure, mais le résultat d'une série de partages plus ou moins obscurs. Et d'abord des partages relativement élucidés, même s'ils sont arbitraires: celui qui distingue la connaissance rudimentaire, imparfaite, mal équilibrée, naissante, de celle qu'on peut dire sinon achevée, du moins constituée dans ses formes stables et définitives (ce partage rend possible l'étude des conditions naturelles de la connaissance); celui qui distingue l'illusion de la vérité, la chimère idéologique de la théorie scientifique (ce partage rend possible l'étude des conditions historiques de la connaissance); mais il y a un partage plus obscur, et plus fondamental: c'est celui de la vérité elle-même; il doit exister, en effet, une vérité qui est de l'ordre de l'objet, - celle qui peu à peu s'esquisse,

se forme, s'équilibre et se manifeste à travers le corps, et les rudiments de la perception, celle également qui se dessine à mesure que les illusions se dissipent, et que l'histoire s'instaure dans un statut désaliéné; mais il doit exister aussi une vérité qui est de l'ordre du discours, - une vérité qui permet de tenir sur la nature ou l'histoire de la connaissance un langage qui soit vrai. C'est le statut de ce discours vrai qui demeure ambigu. De deux choses l'une: ou ce discours vrai trouve son fondement et son modèle en cette vérité empirique dont il retrace la genèse dans la nature et dans l'histoire, et on a une analyse de type positiviste (la vérité de l'objet prescrit la vérité du discours qui en décrit la formation); ou le discours vrai anticipe sur cette vérité dont il définit la nature et l'histoire, il l'esquisse à l'avance et la fomente de loin, et alors on a un discours de type eschatologique (la vérité du discours philosophique constitue la vérité en formation). A dire vrai, il s'agit là moins d'une alternative que de l'oscillation inhérente à toute analyse qui fait valoir l'empirique au niveau du transcendantal. Comte et Marx sont bien témoins de ce fait que l'eschatologie (comme vérité objective à venir du discours sur l'homme) et le positivisme (comme vérité du discours définie à partir de celle de l'objet) sont archéologiquement indissociables: un discours qui se veut à la fois empirique et critique ne peut être que, d'un seul tenant, positiviste et eschatologique; l'homme y apparaît comme une vérité à la fois réduite et promise. La naïveté précritique y règne sans partage

C'est pourquoi la pensée moderne n'a pas pu éviter - et à partir justement de ce discours naïf - de chercher le lieu d'un discours qui ne serait ni de l'ordre de la réduction ni de l'ordre de la promesse: un discours dont la tension maintiendrait séparés l'empirique et le transcendantal, en permettant pourtant de viser l'un et l'autre en même temps; un discours qui permettrait d'analyser l'homme comme sujet, c'est-à-dire comme lieu de connaissances empiriques mais ramenées au plus près de ce qui les rend possibles, et comme forme pure immédiatement présente à ces contenus; un discours en somme qui jouerait par rapport à la quasi-esthétique et à la quasi-dialectique le rôle d'une analytique qui à la fois les fonderait dans une théorie du sujet, et leur permettrait peut-être de s'articuler en ce terme troisième et intermédiaire où s'enracineraient à la fois l'expérience du corps et celle de la culture. Un rôle si complexe, si surdéterminé et si nécessaire, il a été tenu dans la pensée moderne par l'analyse du vécu. Le vécu, en effet, est à la fois l'espace où tous les contenus empiriques sont donnés à l'expérience; il est aussi la forme originaire qui les rend en général possibles et désigne leur enracinement premier; il fait bien communiquer l'espace du corps avec le temps de la culture, les déterminations de la nature avec la pesanteur de l'histoire, à condition cependant que le corps et, à travers lui, la nature soient d'abord donnés dans l'expérience d'une spatialité irréductible, et que la culture, porteuse d'histoire, soit d'abord éprouvée dans l'immédiat des significations sédimentées. On peut bien comprendre que l'analyse du vécu s'est instaurée, dans la réflexion moderne, comme une contestation radicale du

positivisme et de l'eschatologie; qu'elle a essayé de restaurer la dimension oubliée du transcendantal; qu'elle a voulu conjurer le discours naïf d'une vérité réduite à l'empirique, et le discours prophétique qui promet naïvement la venue à l'expérience d'un homme enfin. Il n'en reste pas moins que l'analyse du vécu est un discours de nature mixte: elle s'adresse à une couche spécifique mais ambiguë, assez concrète pour qu'on puisse lui appliquer un langage méticuleux et descriptif, assez en retrait cependant sur la positivité des choses pour qu'on puisse, à partir de là, échapper à cette naïveté, la contester et lui quérir des fondements. Elle cherche à articuler l'objectivité possible d'une connaissance de la nature sur l'expérience originaire qui s'esquisse à travers le corps; et à articuler l'histoire possible d'une culture sur l'épaisseur sémantique qui à la fois se cache et se montre dans l'expérience vécue. Elle ne fait donc que remplir avec plus de soin les exigences hâtives qui avaient été posées lorsqu'on avait voulu, en l'homme, faire valoir l'empirique pour le transcendantal. On voit quel réseau serré relie, malgré les apparences, les pensées de type positiviste ou eschatologique (le marxisme étant au premier rang) et les réflexions inspirées de la phénoménologie. Le rapprochement récent n'est pas de l'ordre de la conciliation tardive: au niveau des configurations archéologiques, elles étaient nécessaires les unes et les autres - et les unes aux autres - dès la constitution du postulat anthropologique, c'est-à-dire dès le moment où l'homme est apparu comme doublet empirico-transcendantal.

La vraie contestation du positivisme et de l'eschatologie n'est donc pas dans un retour au vécu (qui à vrai dire les confirme plutôt en les enracinant); mais si elle pouvait s'exercer, ce serait à partir d'une question qui sans doute semble aberrante, tant elle est en discordance avec ce qui a rendu historiquement possible toute notre pensée. Cette question consisterait à se demander si vraiment l'homme existe. On croit que c'est jouer le paradoxe que de supposer, un seul instant, ce que pourraient être le monde et la pensée et la vérité si l'homme n'existait pas. C'est que nous sommes si aveuglés par la récente évidence de l'homme, que nous n'avons même plus gardé dans notre souvenir le temps cependant peu reculé où existaient le monde, son ordre, les êtres humains, mais pas l'homme. On comprend le pouvoir d'ébranlement qu'a pu avoir, et que garde encore pour nous la pensée de Nietzsche, lorsqu'elle a annoncé sous la forme de l'événement imminent, de la Promesse-Menace, que l'homme bientôt ne serait plus, - mais le surhomme; ce qui, dans une philosophie du Retour voulait dire que l'homme, depuis bien longtemps déjà, avait disparu et ne cessait de disparaître, et que notre pensée moderne de l'homme, notre sollicitude pour lui, notre humanisme dormaient sereinement sur sa grondante inexistence. Nous qui nous croyons liés à une finitude qui n'appartient qu'à nous et qui nous ouvre, par le connaître, la vérité du monde, ne faut-il pas nous rappeler que nous sommes attachés sur le dos d'un tigre?

V. LE COGITO ET L'IMPENSÉ

Si l'homme est bien, dans le monde, le lieu d'un redoublement empirico-transcendantal, s'il doit être cette figure paradoxale où les contenus empiriques de la connaissance délivrent, mais à partir de soi, les conditions qui les ont rendus possibles, l'homme ne peut pas se donner dans la transparence immédiate et souveraine d'un cogito; mais il ne peut pas non plus résider dans l'inertie objective de ce qui, en droit, n'accède pas, et n'accédera jamais à la conscience de soi. L'homme est un mode d'être tel qu'en lui se fonde cette dimension toujours ouverte, jamais délimitée une fois pour toutes, mais indéfiniment parcourue, qui va, d'une part de lui-même qu'il ne réfléchit pas dans un cogito, à l'acte de pensée par quoi il la ressaisit; et qui, inversement, va de cette pure saisie à l'encombrement empirique, à la montée désordonnée des contenus, au surplomb des expériences qui échappent à elles-mêmes, à tout l'horizon silencieux de ce qui se donne dans l'étendue sablonneuse de la non-pensée. Parce qu'il est doublet empirico-transcendantal, l'homme est aussi le lieu de la méconnaissance, - de cette méconnaissance qui expose toujours sa pensée à être débordée par son être propre, et qui lui permet en même temps de se rappeler à partir de ce qui lui échappe. C'est la raison pour laquelle la réflexion transcendantale, sous sa forme moderne, ne trouve pas le point de sa nécessité, comme chez Kant, dans l'existence d'une science de la nature (à laquelle s'opposent le combat perpétuel et l'incertitude des philosophes), mais dans l'existence muette, prête pourtant à parler et comme toute traversée secrètement d'un discours virtuel, de ce non-connu à partir duquel l'homme est sans cesse appelé à la connaissance de soi. La question n'est plus: comment peut-il se faire que l'expérience de la nature donne lieu à des jugements nécessaires? Mais: comment peut-il se faire que l'homme pense ce qu'il ne pense pas, habite ce qui lui échappe sur le mode d'une occupation muette, anime, d'une sorte de mouvement figé, cette figure de lui-même qui se présente à lui sous la forme d'une extériorité têtue? Comment l'homme peut-il être cette vie dont le réseau, dont les pulsations, dont la force enfouie débordent indéfiniment l'expérience qui lui en est immédiatement donnée? Comment peut-il être ce travail dont les exigences et les lois s'imposent à lui comme une rigueur étrangère? Comment peut-il être le sujet d'un langage qui depuis des millénaires s'est formé sans lui, dont le système lui échappe, dont le sens dort d'un sommeil presque invincible dans les mots qu'il fait, un instant, scintiller par son discours, et à l'intérieur duquel il est, d'entrée de jeu, contraint de loger sa parole et sa pensée, comme si elles ne faisaient rien de plus qu'animer quelque temps un segment sur cette trame de possibilités innombrables? - Quadruple déplacement par rapport à la question kantienne, puisqu'il s'agit non plus de la vérité mais de l'être; non plus de la nature mais de l'homme; non plus de la possibilité d'une connaissance, mais de celle d'une méconnaissance première; non plus du caractère non fondé des théories philosophiques en face

de la science, mais de la reprise en une conscience philosophique claire de tout ce domaine d'expériences non fondées où l'homme ne se reconnaît pas. A partir de ce déplacement de la question transcendantale, la pensée contemporaine ne pouvait éviter de ranimer le thème du cogito. N'était-ce pas aussi à partir de l'erreur, de l'illusion, du rêve et de la folie, de toutes les expériences de la pensée non fondée que Descartes découvrait l'impossibilité qu'elles ne soient pas pensées, - si bien que la pensée du mal pensé, du non vrai, du chimérique, du purement imaginaire apparaissait comme lieu de possibilité de toutes ces expériences et première évidence irrécusable? Mais le cogito moderne est aussi différent de celui de Descartes, que notre réflexion transcendantale est éloignée de l'analyse kantienne. C'est qu'il s'agissait pour Descartes de mettre au jour la pensée comme forme la plus générale de toutes ces pensées que sont l'erreur ou l'illusion, de manière à en conjurer le péril, quitte à les retrouver, à la fin de sa démarche, à les expliquer, et à donner alors la méthode pour s'en prévenir. Dans le cogito moderne, il s'agit au contraire de laisser valoir selon sa plus grande dimension la distance qui à la fois sépare et relie la pensée présente à soi, et ce qui, de la pensée, s'enracine dans le non-pensé; il lui faut (et c'est pourquoi il est moins une évidence découverte qu'une tâche incessante qui doit toujours être reprise) parcourir, redoubler et réactiver sous une forme explicite l'articulation de la pensée sur ce qui en elle, autour d'elle, au-dessous d'elle n'est pas pensée, mais ne lui est pas pour autant étranger, selon une irréductible, une infranchissable extériorité. Sous cette forme, le cogito ne sera donc pas la soudaine découverte illuminante que toute pensée est pensée, mais l'interrogation toujours recommencée pour savoir comment la pensée habite hors d'ici, et pourtant au plus proche d'elle-même, comment elle peut être sous les espèces du non-pensant. Il ne ramène pas tout l'être des choses à la pensée sans ramifier l'être de la pensée jusque dans la nervure inerte de ce qui ne pense pas. Ce double mouvement propre au cogito moderne explique pourquoi le «Je pense» n'y conduit pas à l'évidence du «Je suis»(aussitôt, en effet, que le «Je pense n s'est montré engagé dans toute une épaisseur où il est quasi présent, qu'il anime mais sur le mode ambigu d'une veille sommeillante, il n'est plus possible d'en faire suivre l'affirmation que «Je suis»: puis-je dire, en effet, que je suis ce langage que je parle et où ma pensée se glisse au point de trouver en lui le système de toutes ses possibilités propres, mais qui n'existe pourtant que dans la lourdeur de sédimentations qu'elle ne sera jamais capable d'actualiser entièrement? Puis-je dire que je suis ce travail que je fais de mes mains, mais qui m'échappe non seulement lorsque je l'ai fini, mais avant même que je l'aie entamé? Puis-je dire que je suis cette vie que je sens au fond de moi, mais qui m'enveloppe à la fois par le temps formidable qu'elle pousse avec soi et qui me juche un instant sur sa crête, mais aussi par le temps imminent qui me prescrit ma mort? Je peux dire aussi bien que je suis et que je ne suis pas tout cela; le cogito ne conduit pas à une affirmation d'être, mais il ouvre justement sur toute une série

d'interrogations où il est question de l'être: que faut-il que je sois, moi qui pense et qui suis ma pensée, pour que je sois ce que je ne pense pas, pour que ma pensée soit ce que je ne suis pas? Qu'est-ce donc que cet être qui scintille et pour ainsi dire clignote dans l'ouverture du cogito mais n'est pas donné souverainement en lui et par lui? Quel est donc le rapport et la difficile appartenance de l'être et de la pensée? Qu'est-ce que l'être de l'homme, et comment peut-il se faire que cet être, qu'on pourrait si aisément caractériser par le fait qu' «il a de la pensée» et que peut-être à lui seul il la détient, a un rapport ineffaçable et fondamental à l'impensé? Une forme de réflexion s'instaure, fort éloignée du cartésianisme et de l'analyse kantienne, où il est question pour la première fois de l'être de l'homme dans cette dimension selon laquelle la pensée s'adresse à l'impensé et s'articule sur lui.

Ceci a deux conséquences. La première est négative, et d'ordre purement historique. Il peut sembler que la phénoménologie a joint l'un à l'autre le thème cartésien du cogito et le motif transcendantal que Kant avait dégagé de la critique de Hume; Husserl aurait ainsi ranimé la vocation la plus profonde de la ratio occidentale, la courbant sur elle-même en une réflexion qui serait radicalisation de la philosophie pure et fondement de la possibilité de sa propre histoire. A dire vrai, Husserl n'a pu opérer cette jonction que dans la mesure où l'analyse transcendantale avait changé son point d'application (celui-ci est transporté de la possibilité d'une science de la nature à la possibilité pour l'homme de se penser), et où le cogito avait modifié sa fonction (celle-ci n'est plus de conduire à une existence apodictique, à partir d'une pensée qui s'affirme partout où elle pense, mais de montrer comment la pensée peut s'échapper à elle-même et conduire ainsi à une interrogation multiple et proliférante sur l'être). La phénoménologie est donc beaucoup moins la ressaisie d'une vieille destination rationnelle de l'Occident, que le constat, fort sensible et ajusté, de la grande rupture qui s'était produite dans l'épistémè moderne au tournant du XVIIIe et du XIXe siècle. Si elle a partie liée, c'est avec la découverte de la vie, du travail et du langage; c'est aussi avec cette figure nouvelle qui, sous le vieux nom d'homme, a surgi il n'y a pas encore maintenant deux siècles; c'est avec l'interrogation sur le mode d'être de l'homme et sur son rapport à l'impensé. C'est pourquoi la phénoménologie - même si elle s'est esquissée d'abord à travers l'antipsychologisme, ou plutôt dans la mesure même où, contre lui, elle a fait resurgir le problème de l'a priori et le motif transcendantal - n'a jamais pu conjurer l'insidieuse parenté, le voisinage à la fois prometteur et menaçant, avec les analyses empiriques sur l'homme; c'est pourquoi aussi, tout en s'inaugurant par une réduction au cogito, elle a toujours été conduite à des questions, à la question ontologique. Sous nos yeux, le projet phénoménologique ne cesse de se dénouer en une description du vécu, qui est empirique malgré elle, et une ontologie de l'impensé qui met hors circuit la primauté du «Je pense». L'autre conséquence est positive. Elle concerne le rapport de l'homme à l'impensé, ou plus exactement leur apparition jumelle dans la culture

occidentale. On a facilement l'impression qu'à partir du moment où l'homme s'est constitué comme une figure positive sur le champ du savoir, le vieux privilège de la connaissance réflexive, de la pensée se pensant elle-même, ne pouvait manquer de disparaître; mais qu'il était par le fait même donné à une pensée objective de parcourir l'homme en son entier, - quitte à y découvrir ce qui précisément ne pouvait jamais être donné à sa réflexion ni même à sa conscience: des mécanismes sombres, des déterminations sans figure, tout un paysage d'ombre que directement ou indirectement on a appelé l'inconscient. L'inconscient n'est-il pas ce qui se donne nécessairement à la pensée scientifique que l'homme applique à lui-même lorsqu'il cesse de se penser dans la forme de la réflexion? En fait, l'inconscient, et d'une façon générale les formes de l'impensé n'ont pas été la récompense offerte à un savoir positif de l'homme. L'homme et l'impensé sont, au niveau archéologique, des contemporains L'homme n'a pas pu se dessiner comme une configuration dans l'épistémè, sans que la pensée ne découvre en même temps, à la fois en soi et hors de soi, dans ses marges mais aussi bien entrecroisés avec sa propre trame, une part de nuit, une épaisseur apparemment inerte où elle est engagée, un impensé qu'elle contient de bout en bout, mais où aussi bien elle se trouve prise. L'impensé (quel que soit le nom qu'on lui donne) n'est pas logé en l'homme comme une nature recroquevillée ou une histoire qui s'y serait stratifiée, c'est, par rapport à l'homme, l'Autre: l'Autre fraternel et jumeau, né non pas de lui, ni en lui, mais à côté et en même temps, dans une identique nouveauté, dans une dualité sans recours. Cette plage obscure qu'on interprète volontiers comme une région abyssale dans la nature de l'homme, ou comme une forteresse singulièrement cadenassée de son histoire, lui est liée sur un tout autre mode; elle lui est à la fois extérieure et indispensable: un peu l'ombre portée de l'homme surgissant dans le savoir; un peu la tache aveugle à partir de quoi il est possible de le connaître. En tout cas, l'impensé a servi à l'homme d'accompagnement sourd et ininterrompu depuis le XIXe siècle. Puisqu'il n'était en somme qu'un double insistant, il n'a jamais été réfléchi pour lui-même sur un mode autonome; de ce dont il était l'Autre et l'ombre, il a reçu la forme complémentaire et le nom inversé; il a été l'An sich en face du Für sich, dans la phénoménologie hégélienne; il a été l' Unbewusste pour Schopenhauer; il a été l'homme aliéné pour Marx; dans les analyses de Husserl, l'implicite, l'inactuel, le sédimenté, le non-effectué: de toute façon, l'inépuisable doublure qui s'offre au savoir réfléchi comme la projection brouillée de ce qu'est l'homme en sa vérité, mais qui joue aussi bien le rôle de fond préalable à partir duquel l'homme doit se rassembler lui-même et se rappeler jusqu'à sa vérité. C'est que ce double a beau être proche, il est étranger, et le rôle de la pensée, son initiative propre, sera de l'approcher au plus près d'elle-même; toute la pensée moderne est traversée par la loi de penser l'impensé, - de réfléchir dans la forme du Pour-soi les contenus de l'En-soi, de désaliéner l'homme en le réconciliant avec sa propre essence, d'expliciter l'horizon qui donne aux expériences leur arrière-

fond d'évidence immédiate et désarmée, de lever le voile de l'Inconscient, de s'absorber dans son silence ou de tendre l'oreille vers son murmure indéfini.

Dans l'expérience moderne, la possibilité d'instaurer l'homme dans un savoir, la simple apparition de cette figure nouvelle dans le champ de l'épistémè, impliquent un impératif qui hante la pensée de l'intérieur; peu importe qu'il soit monnayé sous les formes d'une morale, d'une politique, d'un humanisme, d'un devoir de prise en charge du destin occidental, ou de la pure et simple conscience d'accomplir dans l'histoire une tâche de fonctionnaire; l'essentiel, c'est que la pensée soit pour elle-même et dans l'épaisseur de son travail à la fois savoir et modification de ce qu'elle sait, réflexion et transformation du mode d'être de ce sur quoi elle réfléchit. Elle fait aussitôt bouger ce qu'elle touche: elle ne peut découvrir l'impensé, ou du moins aller dans sa direction, sans l'approcher aussitôt de soi, - ou peut-être encore sans l'éloigner, sans que l'être de l'homme, en tout cas, puisqu'il se déploie dans cette distance, ne se trouve du fait même altéré. Il y a là quelque chose de profondément lié à notre modernité: en dehors des morales religieuses, l'Occident n'a connu sans doute que deux formes d'éthiques: l'ancienne (sous la forme du stoïcisme ou de l'épicurisme) s'articulait sur l'ordre du monde, et en en découvrant la loi, elle pouvait en déduire le principe d'une sagesse ou une conception de la cité: même la pensée politique du XVIIIe siècle appartient encore à cette forme générale; la moderne en revanche ne formule aucune morale dans la mesure où tout impératif est logé à l'intérieur de la pensée et de son mouvement pour ressaisir l'impensé 1 ; c'est la réflexion, c'est la prise de conscience, c'est l'élucidation du silencieux, la parole restituée à ce qui est muet, la venue au jour de cette part d'ombre qui retire l'homme à lui-même, c'est la réanimation de l'inerte, c'est tout cela qui constitue à soi seul le contenu et la forme de l'éthique. La pensée moderne n'a jamais pu, à dire vrai, proposer une morale: mais la raison n'en est pas qu'elle est pure spéculation; tout au contraire, elle est d'entrée de jeu, et dans sa propre épaisseur, un certain mode d'action. Laissons parler ceux qui incitent la pensée à sortir de sa retraite et à formuler ses choix; laissons faire ceux qui veulent, hors de toute promesse et en. l'absence de vertu, constituer une morale. Pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible; car depuis le XIXe siècle la pensée est déjà «sortie» d'elle-même en son être propre, elle n'est plus théorie; dès qu'elle pense, elle blesse ou réconcilie, elle rapproche ou éloigne, elle rompt, elle dissocie, elle noue ou renoue; elle ne peut s'empêcher de libérer et d'asservir. Avant même de prescrire, d'esquisser un futur, de dire ce qu'il faut faire, avant même d'exhorter ou seulement d'alerter, la pensée, au ras de son existence, dès sa forme la plus matinale, est en elle-même une action, - un acte périlleux. Sade, Nietzsche, Artaud et Bataille l'ont su pour tous ceux qui voulaient l'ignorer; mais il est certain aussi que Hegel, Marx et Freud le savaient. Peut-on dire que l'ignorent, en leur profonde niaiserie, ceux qui affirment qu'il n'y a point de philosophie sans choix politique, que toute

pensée est «progressiste» ou «réactionnaire»? Leur sottise est de croire que toute pensée «exprime» l'idéologie d'une classe; leur involontaire profondeur, c'est qu'ils montrent du doigt le mode d'être moderne de la pensée. A la superficie, on peut dire que la connaissance de l'homme, à la différence des sciences de la nature, est toujours liée même sous sa forme la plus indécise, à des éthiques ou à des politiques; plus fondamentalement, la pensée moderne s'avance dans cette direction où l'Autre de l'homme doit devenir le Même que lui.

VI. LE RECUL ET LE RETOUR DE L'ORIGINE

Le dernier trait qui caractérise à la fois le mode d'être de l'homme et la réflexion qui s'adresse à lui, c'est le rapport à

1. Entre les deux, le moment kantien fait charnière: c'est la découverte que le sujet, en tant qu'il est raisonnable, se donne h lui-même sa propre loi qui est la loi universelle.

l'origine. Rapport très différent de celui que la pensée classique essayait d'établir dans ses genèses idéales. Retrouver l'origine au XVIIIe siècle, c'était se replacer au plus près du pur et simple redoublement de la représentation: on pensait l'économie à partir du troc, parce qu'en lui les deux représentations que chacun des partenaires se faisait de sa propriété et de celle de l'autre, étaient équivalentes; offrant la satisfaction de deux désirs presque identiques; elles étaient, en somme, «pareilles». On pensait l'ordre de la nature, avant toute catastrophe, comme un tableau où les êtres se seraient suivis dans un ordre si serré, et sur une trame si continue, que d'un point à l'autre de cette succession, on se serait déplacé à l'intérieur d'une quasi-identité, et d'une extrémité à l'autre on aurait été conduit par la nappe lisse du «pareil». On pensait l'origine du langage, comme la transparence entre la représentation d'une chose et la représentation du cri, du son, de la mimique (du langage d'action) qui l'accompagnait Enfin l'origine de la connaissance était cherchée du côté de cette suite pure de représentations, - suite si parfaite et si linéaire que la seconde avait remplacé la première sans qu'on en prît conscience puisqu'elle ne lui était pas simultanée, qu'il n'était pas possible d'établir entre elles deux une différence, et qu'on ne pouvait éprouver la suivante autrement que «pareille» à la première; et c'est seulement lorsqu'une sensation apparaissait, plus «pareille» à une précédente que toutes les autres, que la réminiscence pouvait jouer, l'imagination représenter à nouveau une représentation et la connaissance prendre pied en ce redoublement. Peu importait que cette naissance fût considérée comme fictive ou réelle, qu'elle ait eu valeur d'hypothèse explicative ou d'événement historique: à dire vrai ces distinctions n'existent que pour nous; dans une pensée pour qui le développement chronologique se loge à l'intérieur d'un tableau, sur lequel il ne constitue qu'un parcours, le point de départ est à la fois

hors du temps réel, et en lui: il est ce pli premier par lequel tous les événements historiques peuvent avoir lieu.

Dans la pensée moderne, une telle origine n'est plus concevable: on a vu comment le travail, la vie, le langage avaient acquis leur historicité propre, en laquelle ils étaient enfoncés: ils ne pouvaient donc jamais énoncer véritablement leur origine, bien que toute leur histoire soit, de l'intérieur, comme pointée vers elle. Ce n'est plus l'origine qui donne lieu à l'historicité; c'est l'historicité qui dans sa trame même laisse se profiler la nécessité d'une origine qui lui serait à la fois interne et étrangère: comme le sommet virtuel d'un cône où toutes les différences, toutes les dispersions, toutes les discontinuités seraient resserrées pour ne plus former qu'un point d'identité, l'impalpable figure du Même, ayant pouvoir cependant d'éclater sur soi et de devenir autre.

L'homme s'est constitué au début du XIXe siècle en corrélation avec ces historicités, avec toutes ces choses enveloppées sur elles-mêmes et indiquant, à travers leur étalement mais par leurs lois propres, l'identité inaccessible de leur origine. Pourtant, ce n'est pas sur le même mode que l'homme a rapport à son origine. C'est qu'en effet l'homme ne se découvre que lié à une historicité déjà faite: il n'est jamais contemporain de cette origine qui à travers le temps des choses s'esquisse en se dérobant; quand il essaie de se définir comme être vivant, il ne découvre son propre commencement que sur fond d'une vie qui elle-même a débuté bien avant lui; quand il essaie de se ressaisir comme être au travail, il n'en met au jour les formes les plus rudimentaires qu'à l'intérieur d'un temps et d'un espace humains déjà institutionnalisés, déjà maîtrisés par la société; et quand il essaie de définir son essence de sujet parlant, en deçà de toute langue effectivement constituée, il ne trouve jamais que la possibilité du langage déjà déployée, et non pas le balbutiement, le premier mot à partir de quoi toutes les langues et le langage lui-même sont devenus possibles. C'est toujours sur un fond de déjà commencé que l'homme peut penser ce qui vaut pour lui comme origine. Celle-ci n'est donc pas du tout pour lui le commencement, - une sorte de premier matin de l'histoire à partir duquel se seraient entassées les acquisitions ultérieures. L'origine, c'est beaucoup plus tôt la manière dont l'homme en général, dont tout homme quel qu'il soit, s'articule sur le déjà commencé du travail, de la vie et du langage; elle est à chercher dans ce pli où l'homme travaille en toute naïveté un monde ouvragé depuis des millénaires, vit dans la fraîcheur de son existence unique, récente et précaire, une vie qui s'enfonce jusqu'aux premières formations organiques, compose en phrases jamais encore dites (même si des générations les ont répétées) des mots plus vieux que toute mémoire. En ce sens le niveau de l'originaire est sans doute pour l'homme ce qui est le plus proche de lui: cette surface qu'il parcourt innocemment, toujours pour la première fois, et sur laquelle ses yeux à peine ouverts découvrent des figures aussi jeunes que son regard, - des figures qui pas plus que lui ne peuvent avoir d'âge, mais pour une raison inverse: ce n'est pas parce qu'elles

sont toujours aussi jeunes, c'est parce qu'elles appartiennent à un temps qui n'a ni les mêmes mesures ni les mêmes fondements que lui. Mais cette mince surface de l'originaire qui longe toute notre existence et ne lui fait jamais défaut (pas même, surtout pas à l'instant de la mort où elle se découvre au contraire comme à nu) n'est pas l'immédiat d'une naissance; elle est toute peuplée de ces médiations complexes qu'ont formées et déposées dans leur histoire propre le travail, la vie et le langage; de sorte qu'en ce simple contact, dès le premier objet manipulé, dès la manifestation du besoin le plus simple, à l'envol du mot le plus neutre, ce sont tous les intermédiaires d'un temps qui le domine presque à l'infini, que l'homme sans le savoir ranime. Sans le savoir, mais il faut bien que cela soit su d'une certaine manière, puisque c'est par là que les hommes entrent en communication et se trouvent dans le réseau déjà noué de la compréhension. Et pourtant ce savoir est limité, diagonal, partiel puisqu'il est entouré de toutes parts d'une immense région d'ombre où le travail, la vie et le langage cachent leur vérité (et leur propre origine) à ceux mêmes qui parlent, qui existent et qui sont à l'ouvrage.

L'originaire, tel que depuis la Phénoménologie de l'Esprit, la pensée moderne n'a cessé de le décrire, est donc bien différent de cette genèse idéale qu'avait tenté de reconstituer l'âge classique; mais il est différent aussi (bien qu'il lui soit lié selon une corrélation fondamentale) de l'origine qui se dessine, dans une sorte d'au-delà rétrospectif, à travers l'historicité des êtres. Loin de reconduire, ou même seulement de pointer vers un sommet, réel ou virtuel, d'identité, loin d'indiquer le moment du Même où la dispersion de l'Autre n'a point encore joué, l'originaire en l'homme, c'est ce qui d'entrée de jeu l'articule sur autre chose que lui-même; c'est ce qui introduit dans son expérience des contenus et des formes plus anciens que lui et qu'il ne maîtrise pas; c'est ce qui, en le liant à des chronologies multiples, entrecroisées, irréductibles souvent les unes aux autres, le disperse à travers le temps et l'étoile au milieu de la durée des choses. Paradoxalement, l'originaire, en l'homme, n'annonce pas le temps de sa naissance, ni le noyau le plus ancien de son expérience: il le lie à ce qui n'a pas le même temps que lui; et il délivre en lui tout ce qui ne lui est pas contemporain; il indique sans cesse et dans une prolifération toujours renouvelée que les choses ont commencé bien avant lui, et que pour cette même raison, nul ne saurait, à lui dont l'expérience est tout entière constituée et bornée par ces choses, assigner d'origine. Or cette impossibilité a elle-même deux aspects: elle signifie d'une part que l'origine des choses est toujours reculée, puisqu'elle remonte à un calendrier où l'homme ne figure pas; mais elle signifie d'autre part que l'homme, par opposition à ces choses dont le temps laisse apercevoir la naissance scintillante dans son épaisseur, est l'être sans origine, celui «qui n'a ni patrie ni date», celui dont la naissance n'est jamais accessible parce que jamais elle n'a eu «lieu». Ce qui s'annonce dans l'immédiat de l'originaire, c'est donc que l'homme est séparé de l'origine qui le rendrait contemporain de sa propre existence: parmi toutes les choses qui naissent dans le temps et y meurent

sans doute, il est, séparé de toute origine, déjà là Si bien que c'est en lui que les choses (celles-là même qui le surplombent) trouvent leur commencement: plutôt que cicatrice marquée en un instant quelconque de la durée, il est l'ouverture à partir de laquelle le temps en général peut se reconstituer, la durée s'écouler, et les choses faire, au moment qui leur est propre, leur apparition. Si dans l'ordre empirique les choses sont toujours reculées pour lui, insaisissables en leur point zéro, l'homme se trouve fondamentalement en recul par rapport à ce recul des choses et c'est par là qu'elles peuvent, sur l'immédiat de l'expérience originaire, faire peser leur solide antériorité.

Une tâche se donne alors à la pensée: celle de contester l'origine des choses, mais de la contester pour la fonder, en retrouvant le mode sur lequel se constitue la possibilité du temps, - cette origine sans origine ni commencement à partir de quoi tout peut prendre naissance. Une pareille tâche implique que soit mis en question tout ce qui appartient au temps, tout ce qui s'est forme en lui, tout ce qui loge dans son élément mobile, de manière qu'apparaisse la déchirure sans chronologie et sans histoire d'où provient le temps. Celui-ci alors serait suspendu dans cette pensée qui pourtant ne lui échappe pas puisqu'elle n'est jamais contemporaine de l'origine; mais ce suspens aurait le pouvoir de faire basculer ce rapport réciproque de l'origine et de la pensée; il pivoterait autour de lui-même et l'origine devenant ce que la pensée a encore à penser, et toujours de nouveau, elle lui serait promise dans une imminence toujours plus proche, jamais accomplie. L'origine est alors ce qui est en train de revenir, la répétition vers laquelle va la pensée, le retour de ce qui a toujours déjà commencé, la proximité d'une lumière qui de tous temps a éclairé Ainsi, une troisième fois, l'origine se profile à travers le temps; mais cette fois c'est le recul dans l'avenir, l'injonction que la pensée reçoit et se fait à elle-même, d'avancer à pas de colombe vers ce qui n'a cessé de la rendre possible, de guetter devant soi, sur la ligne, toujours en retrait, de son horizon, le jour d'où elle est venue et d'où elle vient à profusion.

Au moment même où il lui était possible de dénoncer comme chimères les genèses décrites au XVIIIe siècle, la pensée moderne instaurait une problématique de l'origine fort complexe et fort enchevêtrée; cette problématique a servi de fondement à notre expérience du temps et c'est à partir d'elle que, depuis le XIXe siècle, sont nées toutes les tentatives pour ressaisir ce que pouvaient être dans l'ordre humain, le commencement et le recommencement, l'éloignement et la présence du début, le retour et la fin. La pensée moderne en effet a établi un rapport à l'origine qui était inverse pour l'homme et pour les choses: elle autorisait ainsi - mais déjouait à l'avance et gardait en face d'eux tout son pouvoir de contestation - les efforts positivistes pour insérer la chronologie de l'homme à l'intérieur de celle des choses, de manière que l'unité du temps soit restaurée et que l'origine de l'homme ne fût rien de plus qu'une date, qu'un pli dans la série successive des êtres (placer cette origine, et avec elle l'apparition de la culture, l'aurore des civilisations dans le mouvement de l'évolution biologique); elle autorisait

aussi l'effort inverse et complémentaire pour aligner selon la chronologie de l'homme l'expérience qu'il a des choses, les connaissances qu'il en a prises, les sciences qu'il a pu ainsi constituer (de sorte que si tous les commencements de l'homme ont leur lieu dans le temps des choses, le temps individuel ou culturel de l'homme permet, en une genèse psychologique ou historique, de définir le moment où les choses rencontrent pour la première fois le visage de leur vérité); en chacun de ces deux alignements, l'origine des choses et celle de l'homme se subordonnent l'une à l'autre; mais le seul fait qu'il y ait deux alignements possibles et irréconciliables indique l'asymétrie fondamentale qui caractérise la pensée moderne de l'origine. De plus, cette pensée fait venir en une dernière lumière et comme dans un jour essentiellement réticent, une certaine couche de l'originaire où nulle origine, à vrai dire, n'était présente, mais où le temps, sans commencement, de l'homme manifestait pour une mémoire possible le temps sans souvenir des choses; de là une double tentation: psychologiser toute connaissance, quelle qu'elle soit, et faire de la psychologie une sorte de science générale de toutes les sciences; ou inversement décrire cette couche originaire dans un style qui échappe à tout positivisme de manière qu'on puisse à partir de là inquiéter la positivité de toute science et revendiquer contre elle le caractère fondamental, incontournable de cette expérience. Mais en se donnant pour tâche de restituer le domaine de l'originaire, la pensée moderne y découvre aussitôt le recul de l'origine; et elle se propose paradoxalement d'avancer dans la direction où ce recul s'accomplit et ne cesse de s'approfondir; elle essaie de le faire apparaître de l'autre côté de l'expérience, comme ce qui la soutient par son retrait même, comme ce qui est au plus proche de sa possibilité la plus visible, comme ce qui est, en elle, imminent; et si le recul de l'origine se donne ainsi dans sa plus grande clarté, n'est-ce pas l'origine elle-même qui est délivrée et remonte jusqu'à soi dans la dynastie de son archaïsme? C'est pourquoi la pensée moderne est vouée, de fond en comble, à la grande préoccupation du retour, au souci de recommencer, à cette étrange inquiétude sur place qui la met en devoir de répéter la répétition. Ainsi de Hegel à Marx et à Spengler s'est déployé le thème d'une pensée qui par le mouvement où elle s'accomplit - totalité rejointe, ressaisie violente à l'extrémité du dénuement, déclin solaire - se courbe sur elle-même, illumine sa propre plénitude, achève son cercle, se retrouve dans toutes les figures étranges de son odyssée, et accepte de disparaître en ce même océan d'où elle avait jailli; à l'opposé de ce retour qui même s'il n'est pas heureux est parfait, se dessine l'expérience de Hölderlin, de Nietzsche et de Heidegger, où le retour ne se donne que dans l'extrême recul de l'origine-là où les dieux se sont détournés, où le désert croit, où la tejné a installé la domination de sa volonté; de sorte qu'il ne s'agit point là d'un achèvement ni d'une courbé, mais plutôt de cette déchirure incessante qui délivre l'origine dans la mesure même de son retrait; l'extrême est alors le plus proche. Mais, que cette couche de l'originaire, découverte par la pensée moderne dans le mouvement même oh elle a inventé l'homme,

promette l'échéance de l'accomplissement et des plénitudes achevées, ou restitue le vide de l'origine - celui ménagé par son recul et celui que creuse son approche - de toute façon, ce qu'elle prescrit de penser, c'est quelque chose comme le «Même»: à travers le domaine de l'originaire qui articule l'expérience humaine sur le temps de la nature et de la vie, sur l'histoire, sur le passé sédimenté des cultures, la pensée moderne s'efforce de retrouver l'homme en son identité - en cette plénitude ou en ce rien qu'il est lui-même _, l'histoire et le temps en cette répétition qu'ils rendent impossible mais qu'ils forcent à penser, et l'être en cela même qu'il est.

Et par là, dans cette tâche infinie de penser l'origine au plus près et au plus loin de soi, la pensée découvre que l'homme n'est pas contemporain de ce qui le fait être, - ou de ce à partir de quoi il est; mais qu'il est pris à l'intérieur d'un pouvoir qui le disperse, le retire loin de sa propre origine, mais la lui promet dans une imminence qui sera peut-être toujours dérobée; or, ce pouvoir ne lui est pas étranger; il ne siège pas hors de lui dans la sérénité des origines éternelles et sans cesse recommencées, car alors l'origine serait effectivement donnée; ce pouvoir est celui de son être propre. Le temps - mais ce temps qu'il est lui-même - l'écarte aussi bien du matin dont il est issu que de celui qui lui est annoncé. On voit combien ce temps fondamental - ce temps à partir duquel le temps peut être donné à l'expérience est différent de celui qui jouait dans la philosophie de la représentation: le temps alors dispersait la représentation puisqu'il lui imposait la forme d'une succession linéaire; mais il appartenait à la représentation de se restituer à elle-même dans l'imagination, de se redoubler ainsi parfaitement et de maîtriser le temps; l'image permettait de reprendre le temps intégralement, de ressaisir ce qui avait été concédé à la succession, et de bâtir un savoir aussi vrai que celui d'un entendement éternel. Dans l'expérience moderne au contraire, le retrait de l'origine est plus fondamental que toute expérience, puisque c'est en elle que l'expérience scintille et manifeste sa positivité; c'est parce que l'homme n'est pas contemporain de son être que les choses viennent se donner avec un temps qui leur est propre. Et on retrouve ici le thème initial de la finitude. Mais cette finitude qui était d'abord annoncée par le surplomb des choses sur l'homme - par le fait qu'il était dominé par la vie, par l'histoire, par le langage apparaît maintenant à un niveau plus fondamental: elle est le rapport insurmontable de l'être de l'homme au temps.

Ainsi en redécouvrant la finitude dans l'interrogation de l'origine, la pensée moderne referme le grand quadrilatère qu'elle a commencé à dessiner lorsque toute l'épistémè occidentale a basculé à la fin du XVIIIe siècle: le lien des positivités à la finitude, le redoublement de l'empirique dans le transcendantal, le rapport perpétuel du cogito à l'impensé, le retrait et le retour de l'origine définissent pour nous le mode d'être de l'homme. C'est sur l'analyse de ce mode d'être, et non plus sur celle de la

représentation que depuis le XIXe siècle la réflexion cherche à fonder philosophiquement la possibilité du savoir.

VII. LE DISCOURS ET L'ÊTRE DE L'HOMME

On peut remarquer que ces quatre segments théoriques (analyses de la finitude, de la répétition empirico-transcendantale, de l'impensé et de l'origine) entretiennent un certain rapport avec les quatre domaines subordonnés, qui, tous ensemble, constituaient à l'époque classique la théorie générale du langage 1. Rapport qui est, au premier regard de ressemblance et de symétrie. On se souvient que la théorie du verbe expliquait comment le langage pouvait déborder hors de lui-même et affirmer l'être, - ceci dans un mouvement qui assurait en retour l'être même du langage, puisqu'il ne pouvait s'instaurer et ouvrir son espace que là oh il y avait déjà, au moins sous une forme secrète, le verbe a être D; l'analyse de la finitude explique de la même façon comment l'être de l'homme se trouve déterminé par des positivités qui lui sont extérieures et qui le lient à l'épaisseur des choses, mais comment en retour c'est l'être fini qui donne à toute détermination la possibilité d'apparaître dans sa vérité positive. Tandis que la théorie de l'articulation montrait de quelle manière pouvait se faire d'un seul tenant la découpe des mots et des choses qu'ils représentent, l'analyse du redoublement empirico-transcendantal montre comment se correspondent en une oscillation indéfinie ce qui est donné dans l'expérience et ce qui rend l'expérience possible. La recherche des désignations premières du langage faisait jaillir, au coeur le plus silencieux des mots, des syllabes, des sons eux-mêmes, une représentation en sommeil qui en formait comme l'âme oubliée (et qu'il fallait faire revenir au jour, faire parler et chanter de nouveau, pour une plus grande justesse de la pensée, pour un plus merveilleux pouvoir de la poésie); c'est sur un mode analogue que pour la réflexion moderne l'épaisseur inerte de l'impensé est toujours habitée d'une certaine manière par un cogito, et que cette pensée assoupie dans ce qui n'est pas pensée, il faut l'animer à nouveau et la tendre dans la souveraineté du «je pense». Enfin, il y avait dans la réflexion classique sur le langage une théorie de la dérivation: elle montrait comment le langage, dès le début de son histoire et peut-être dans l'instant de son origine, au point même où il se mettait à parler, glissait dans son propre espace, tournait sur lui-même en se détournant de sa représentation première et ne posait ses mots, même les plus anciens, que déployés déjà tout au long des figures de la rhétorique; à cette analyse correspond l'effort pour penser une origine qui est toujours déjà dérobée, pour s'avancer dans cette direction où l'être de l'homme est toujours tenu par rapport à lui-même, dans un éloignement et dans une distance qui le constituent.

Mais ce jeu de correspondances ne doit pas faire illusion. Il ne faut pas imaginer que l'analyse classique du discours s'est poursuivie sans modification à travers les âges en s'appliquant seulement à un nouvel objet; que la force de quelque pesanteur historique l'a maintenue en son identité, malgré tant de mutations voisines En fait, les quatre segments théoriques qui dessinaient l'espace de la grammaire générale ne se sont pas conservés: mais ils se sont dissociés, ils ont changé de fonction et de niveau, ils ont modifié tout leur domaine de validité lorsqu'à la fin du XVIIIe siècle la théorie de la représentation a disparu Pendant l'âge classique la grammaire générale avait pour fonction de montrer comment à l'intérieur de la chaîne successive des représentations pouvait s'introduire un langage qui, tout en se manifestant dans la ligne simple et absolument ténue du discours, supposait des formes de simultanéité (affirmation des existences et des coexistences; découpe des choses représentées et formation des généralités; rapport originaire et ineffaçable des mots et des choses; déplacement des mots dans leur espace rhétorique). Au contraire l'analyse du mode d'être de l'homme telle qu'elle s'est développée depuis le XIXe siècle, ne se loge pas à l'intérieur d'une théorie de la représentation; sa tâche, c'est tout au contraire de montrer comment il se peut que les choses en général soient données à la représentation, à quelles conditions, sur quel sol, dans quelles limites elles peuvent apparaître en une positivité plus profonde que les modes divers de la perception; et ce qui se découvre alors, dans cette coexistence de l'homme et des choses, à travers le grand déploiement spatial qu'ouvre la représentation, c'est la finitude radicale de l'homme, la dispersion qui à la fois l'écarte de l'origine et la lui promet, la distance incontournable du temps. L'analytique de l'homme ne reprend pas, telle qu'elle a été constituée ailleurs et que la tradition la lui a livrée, l'analyse du discours La présence ou l'absence d'une théorie de la représentation, plus exactement le caractère premier ou la position dérivée de cette théorie modifie de fond en comble l'équilibre du système. Tant que la représentation va de soi, comme élément général de la pensée, la théorie du discours vaut à la fois, et dans un seul mouvement, comme fondement de toute grammaire possible et comme théorie de la connaissance. Mais dès que disparaît le primat de la représentation, alors la théorie du discours se dissocie, et on peut en rencontrer la forme désincarnée et métamorphosée à deux niveaux. Au niveau empirique, les quatre segments constitutifs se retrouvent, mais la fonction qu'ils exerçaient est entièrement inversée 1: là où on analysait le privilège du verbe, son pouvoir de faire sortir le discours de lui-même et de l'enraciner dans l'être de la représentation, on a substitué l'analyse d'une structure grammaticale interne qui est immanente à chaque langue et la constitue comme un être autonome, alors sur lui-même; de même la théorie des flexions, la recherche des lois de mutation propre aux mots remplacent l'analyse de l'articulation commune aux mots et aux choses; la théorie du radical s'est substituée à l'analyse de la racine représentative; enfin on a découvert la parenté latérale des langues là où on cherchait la continuité sans frontière des dérivations En d'autres

termes tout ce qui avait fonctionné dans la dimension du rapport entre les choses (telles qu'elles sont représentées) et les mots (avec leur valeur représentative) se trouve repris à l'intérieur du langage et chargé d'assurer sa légalité interne. Au niveau des fondements, les quatre segments de la théorie du discours se retrouvent encore: comme à l'âge classique, ils servent bien, en cette analytique nouvelle de l'être humain, à manifester le rapport aux choses; mais cette fois la modification est inverse de la précédente; il ne s'agit plus de les replacer dans un espace intérieur au langage, mais de les libérer du domaine de la représentation à l'intérieur duquel ils étaient pris, et de les faire jouer dans cette dimension de l'extériorité où l'homme apparaît comme fini, déterminé, engagé dans l'épaisseur de ce qu'il ne pense pas et soumis, en son être même, à la dispersion du temps. L'analyse classique du discours, à partir du moment où elle n'était plus en continuité avec une théorie de la représentation, s'est trouvée comme fendue en deux: elle s'est, d'une part, investie dans une connaissance empirique des formes grammaticales; et elle est devenue, d'autre part, une analytique de la finitude; mais aucune de ces deux translations n'a pu s'opérer sans une inversion totale du fonctionnement. On peut comprendre maintenant, et jusqu'à son fond, l'incompatibilité qui règne entre l'existence du discours classique (appuyée sur l'évidence non questionnée de la représentation) et l'existence de l'homme, telle qu'elle est donnée à la pensée moderne (et avec la réflexion anthropologique qu'elle autorise): quelque chose comme une analytique du mode d'être de l'homme n'est devenue possible qu'une fois dissociée, transférée et inversée l'analyse du discours représentatif. On devine aussi par là quelle menace fait peser sur l'être de l'homme, ainsi défini et posé, la réapparition contemporaine du langage dans l'énigme de son unité et de son être Est-ce que notre tâche à venir est de nous avancer vers un mode de pensée, inconnu jusqu'à présent dans notre culture, et qui permettrait de réfléchir à la fois, sans discontinuité ni contradiction, l'être de l'homme et l'être du langage? - et dans ce cas, il faut conjurer, avec les plus grandes précautions, tout ce qui peut être retour naïf à la théorie classique du discours (retour dont la tentation, il faut bien le dire, est d'autant plus grande que nous sommes bien désarmés pour penser l'être scintillant mais abrupt du langage, alors que la vieille théorie de la représentation est là, toute constituée, qui nous offre un lieu où cet être pourra se loger et se dissoudre en un pur fonctionnement). Mais il se peut aussi que soit à jamais exclu le droit de penser à la fois l'être du langage et l'être de l'homme; il se peut qu'il y ait là comme une ineffaçable béance (celle en laquelle justement nous existons et nous parlons), si bien qu'il faudrait renvoyer aux chimères toute anthropologie où il serait question de l'être du langage, toute conception du langage ou de la signification qui voudrait rejoindre, manifester et libérer l'être propre de l'homme. C'est peut-être la que s'enracine le choix philosophique le plus important de notre époque. Choix qui ne peut se faire que dans l'épreuve même d'une réflexion future. Car rien ne peut nous dire à l'avance de quel côté la voie

est ouverte La seule chose que nous sachions pour l'instant en toute certitude, c'est que jamais dans la culture occidentale l'être de l'homme et l'être du langage n'ont pu coexister et s'articuler l'un sur l'autre. Leur incompatibilité a été un des traits fondamentaux de notre pensée.

La mutation de l'analyse du Discours en une analytique de la finitude a cependant une autre conséquence. La théorie classique du signe et du mot devait montrer comment les représentations, qui se suivaient en une chaîne si étroite et si serrée que les distinctions n'y apparaissaient pas et qu'elles étaient en somme toutes pareilles, pouvaient s'étaler en un tableau permanent de différences stables et d'identités limitées; il s'agissait d'une genèse de la Différence à partir de la monotonie secrètement variée du Pareil. L'analytique de la finitude a un rôle exactement inverse: en montrant que l'homme est déterminé, il s'agit pour elle de manifester que le fondement de ces déterminations, c'est l'être même de l'homme en ses limites radicales; elle doit manifester aussi que les contenus de l'expérience sont déjà leurs propres conditions, que la pensée hante par avance l'impensé qui leur échappe et qu'elle est toujours en tâche de ressaisir; elle montre comment cette origine dont l'homme n'est jamais le contemporain, lui est à la fois retirée et donnée sur le mode de l'imminence: bref, il s'agit toujours pour elle de montrer comment l'Autre, le Lointain est aussi bien le plus Proche et le Même On est ainsi passé d'une réflexion sur l'ordre des Différences (avec l'analyse qu'elle suppose et cette ontologie du continu, cette exigence d'un être plein, sans rupture, déployé en sa perfection qui supposent une métaphysique) à une pensée du Même, toujours à conquérir sur son contradictoire: ce qui implique (outre l'éthique dont on a parlé) une dialectique et cette forme d'ontologie, qui pour n'avoir pas besoin du continu, pour n'avoir à réfléchir l'être que dans ses formes limitées ou dans l'éloignement de sa distance, peut et doit se passer de métaphysique. Un jeu dialectique et une ontologie sans métaphysique s'appellent et se répondent l'un l'autre à travers la pensée moderne et tout au long de son histoire: car elle est une pensée qui ne va plus vers la formation jamais achevée de la Différence, mais vers le dévoilement toujours à accomplir du Même. Or, un tel dévoilement ne va pas sans l'apparition simultanée du Double, et cet écart, infime mais invincible, qui réside dans le «et» du recul et du retour, de la pensée et de l'impensé, de l'empirique et du transcendantal, de ce qui est de l'ordre de la positivité et de ce qui est de l'ordre des fondements. L'identité séparée d'elle-même dans une distance qui lui est, en un sens, intérieure, mais en un autre la constitue, la répétition qui donne l'identique mais dans la forme de l'éloignement sont sans doute au coeur de cette pensée moderne à laquelle on prête hâtivement la découverte du temps. En fait, si on regarde avec un peu plus d'attention, on s'aperçoit que la pensée classique rapportait la possibilité de spatialiser les choses en un tableau, à cette propriété de la pure succession représentative de se rappeler à partir de soi, de se redoubler et de constituer une simultanéité à partir d'un temps continu: le temps fondait l'espace. Dans la pensée moderne, ce qui se

révèle au fondement de l'histoire des choses et de l'historicité propre à l'homme, c'est la distance creusant le Même, c'est l'écart qui le disperse et le rassemble aux deux bouts de lui-même. C'est cette profonde spatialité qui permet à la pensée moderne de penser toujours le temps, - de le connaître comme succession, de se le promettre comme achèvement, origine ou retour.

VIII. LE SOMMEIL ANTHROPOLOGIQUE

L'anthropologie comme analytique de l'homme a eu, à coup sûr, un rôle constituant dans la pensée moderne puisque pour une bonne part encore nous n'en sommes pas détachés. Elle était devenue nécessaire à partir du moment où la représentation avait perdu le pouvoir de déterminer à elle seule et dans un mouvement unique le jeu de ses synthèses et de ses analyses. Il fallait que les synthèses empiriques fussent assurées ailleurs que dans la souveraineté du «Je pense». Elles devaient être requises là où précisément cette souveraineté trouve sa limite; c'est-à-dire dans la finitude de l'homme, - finitude qui est aussi bien celle de la conscience que celle de l'individu vivant, parlant, travaillant. Cela, Kant l'avait déjà formulé dans la Logique lorsqu'il avait ajouté à sa trilogie traditionnelle une ultime interrogation: les trois questions critiques (que puis-je savoir? que dois-je faire? que m'est-il permis d'espérer?) se trouvent alors rapportées à une quatrième, et mises en quelque sorte «à son compte»: Was ist der Mensch 1 ?

Cette question, on l'a vu, parcourt la pensée depuis le début du XIXe siècle: c'est qu'elle opère, en sous-main et par avance, la confusion de l'empirique et du transcendantal dont Kant avait pourtant montré le partage. Par elle, une réflexion de niveau mixte s'est constituée qui caractérise la philosophie moderne. Le souci qu'elle a de l'homme et qu'elle revendique non seulement dans ses discours mais dans son pathos, le soin avec lequel elle tente de le définir comme être vivant, individu au travail ou sujet parlant, ne signalent que pour les belles âmes l'année enfin revenue d'un règne humain; en fait, il s'agit, et c'est plus prosaïque et c'est moins moral, d'un redoublement empirico-critique par lequel on essaie de faire valoir l'homme de la nature, de l'échange, ou du discours comme le fondement de sa propre finitude. En ce Pli, la fonction transcendantale vient recouvrir de son réseau impérieux l'espace inerte et gris de l'empiricité; inversement, les contenus empiriques s'animent, se redressent peu à peu, se mettent debout et sont subsumés aussitôt dans un discours qui porte au loin leur présomption transcendantale Et voilà qu'en ce Pli la philosophie s'est endormie d'un sommeil nouveau; non plus celui du Dogmatisme, mais celui de l'Anthropologie. Toute connaissance empirique, pourvu qu'elle concerne l'homme, vaut comme champ philosophique possible, où doit se découvrir le fondement de la connaissance, la définition de ses limites et finalement la vérité de toute vérité La configuration

anthropologique de la philosophie moderne consiste à dédoubler le dogmatisme, à le répartir à deux niveaux différents qui s'appuient l'un sur l'autre et se bornent l'un par l'autre: l'analyse précritique de ce qu'est l'homme en son essence devient l'analytique de tout ce qui peut se donner en général à l'expérience de l'homme.

Pour réveiller la pensée d'un tel sommeil si profond qu'elle l'éprouve paradoxalement comme vigilance, tant elle confond la circularité d'un dogmatisme se dédoublant pour trouver en lui-même son propre appui avec l'agilité et l'inquiétude d'une pensée radicalement philosophique _, pour la rappeler à ses possibilités les plus matinales, il n'y a pas d'autre moyen que de détruire jusqu'en ses fondements le «quadrilatère» anthropologique. On sait bien, en tout cas, que tous les efforts pour penser à nouveau s'en prennent précisément à lui: soit qu'il s'agisse de traverser le champ anthropologique et, s'arrachant à lui à partir de ce qu'il énonce, de retrouver une ontologie purifiée ou une pensée radicale de l'être; soit encore que, mettant hors circuit, outre le psychologisme et l'historicisme, toutes les formes concrètes du préjugé anthropologique, on essaie de réinterroger les limites de la pensée et de renouer ainsi avec le projet d'une critique générale de la raison. Peut-être faudrait-il voir le premier effort de ce déracinement de l'Anthropologie, auquel sans doute est vouée la pensée contemporaine, dans l'expérience de Nietzsche: à travers une critique philologique, à travers une certaine forme de biologisme, Nietzsche a retrouvé le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un l'autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et ou la promesse du surhomme signifie d'abord et avant tout l'imminence de la mort de l'homme En quoi Nietzsche, nous` proposant ce futur à la fois comme échéance et comme tâche, marque le seuil à partir duquel la philosophie contemporaine peut recommencer à penser; il continuera sans doute longtemps à surplomber son cheminement. Si la découverte du Retour est bien la fin de la philosophie, la fin de l'homme, elle, est le retour du commencement de la philosophie. De nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu. Car ce vide ne creuse pas un manque; il ne prescrit pas une lacune d combler. Il n'est rien de plus, rien de moins, que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser.

L'Anthropologie constitue peut-être la disposition fondamentale qui a commandé et conduit la pensée philosophique depuis Kant jusqu'à nous. Cette disposition, elle est essentielle puisqu'elle fait partie de notre histoire; mais elle est en train de se dissocier sous nos yeux puisque nous commençons à y reconnaître, à y dénoncer sur un mode critique, à la fois l'oubli de l'ouverture qui l'a rendue possible, et l'obstacle têtu qui s'oppose obstinément à une pensée prochaine A tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence, à tous ceux qui veulent partir de lui pour avoir accès à la vérité, à tous ceux en revanche qui reconduisent toute connaissance aux vérités de l'homme lui-même, à tous ceux

qui ne veulent pas formaliser sans anthropologiser qui ne veulent pas mythologiser sans démystifier, qui ne veulent pas penser sans penser aussitôt que c'est l'homme qui pense, à toutes ces formes de réflexion gauches et gauchies, on ne peut qu'opposer un rire philosophique - c'est-à-dire, pour une certaine part, silencieux.

CHAPITRE X

Les sciences humaines

1. LE TRIÈDRE DES SAVOIRS

Le mode d'être de l'homme tel qu'il s'est constitué dans la pensée moderne lui permet de jouer deux rôles: il est à la fois au fondement de toutes les positivités et présent, d'une façon qu'on ne peut même pas dire privilégiée, dans l'élément des choses empiriques. Ce fait-il ne s'agit point là de l'essence en général de l'homme, mais purement et simplement de cet a priori historique, qui depuis le XIXe siècle, sert de sol presque évident à notre pensée - ce fait est sans doute décisif pour le statut à donner aux «sciences humaines», à ce corps de connaissances (mais ce mot même est peut-être trop fort: disons, pour être plus neutre encore, à cet ensemble de discours) qui prend pour objet l'homme en ce qu'il a d empirique.

La première chose à constater, c'est que les sciences humaines n'ont pas reçu en héritage un certain domaine déjà dessiné, arpenté peut-être en son ensemble, mais laissé en friche, et qu'elles auraient eu pour tâche d'élaborer avec des concepts enfin scientifiques et des méthodes positives; le XVIIIe siècle ne leur a pas transmis sous le nom d'homme ou de nature humaine un espace circonscrit de l'extérieur, mais encore vide, que leur rôle eût été ensuite de couvrir et d'analyser. Le champ épistémologique que parcourent les sciences humaines n'a pas été prescrit à l'avance: nulle philosophie, nulle option politique ou morale, nulle science empirique quelle qu'elle soit, nulle observation du corps humain, nulle analyse de la sensation, de l'imagination ou des passions n'a jamais, au XVIIe et au XVIIIe siècle, rencontré quelque chose comme l'homme; car l'homme n'existait pas (non plus que la vie, le langage et le travail); et les sciences humaines ne sont pas apparues lorsque, sous l'effet de quelque rationalisme pressant, de quelque problème scientifique non résolu, de quelque intérêt pratique, on s'est décidé à faire passer l'homme (bon gré, mal gré, et avec plus ou moins de succès) da côté des objets scientifiques - au nombre desquels il n'est peut-être pas prouvé encore qu'on puisse absolument le ranger; elles sont apparues du jour où l'homme s'est constitué dans la culture occidentale à la fois comme ce qu'il faut penser et ce qu'il y a à savoir. Il ne fait pas de doute, certes, que l'émergence historique de chacune des sciences humaines se soit faite à l'occasion d'un problème, d'une exigence, d'un obstacle d'ordre théorique ou pratique; il a certainement fallu les nouvelles normes que la société industrielle a imposées aux individus pour que, lentement, au cours du XIXe siècle, la psychologie se

constitue comme science; il a aussi fallu sans doute les menaces qui depuis la Révolution ont pesé sur les équilibres sociaux, et sur celui-là même qui avait instauré la bourgeoisie, pour qu'apparaisse une réflexion de type sociologique. Mais si ces références peuvent bien expliquer pourquoi c'est bien en telle circonstance déterminée et pour répondre à telle question précise que ces sciences se sont articulées; leur possibilité intrinsèque, le fait nu que, pour la première fois depuis qu'il existe des êtres humains et qui vivent en société, l'homme, isolé ou en groupe, soit devenu objet de science, - cela ne peut pas être considéré ni traité comme un phénomène d'opinion: c'est un événement dans l'ordre du savoir. Et cet événement s'est lui-même produit dans une redistribution générale de l'épistémè: lorsque, quittant l'espace de la représentation, les êtres vivants se sont logés dans la profondeur spécifique de la vie, les richesses dans la poussée progressive des formes de la production, les mots dans le devenir des langages Il était bien nécessaire dans ces conditions que la connaissance de l'homme apparaisse, en sa visée scientifique, comme contemporaine et de même grain que la biologie, l'économie et la philologie si bien qu'on a vu en elle, tout naturellement, un des progrès les plus décisifs faits, dans l'histoire de la culture européenne, par la rationalité empirique Mais puisqu'en même temps la théorie générale de la représentation disparaissait et que s'imposait en retour la nécessité d'interroger l'être de l'homme comme fondement de toutes les positivités, un déséquilibre ne pouvait pas manquer de se produire: l'homme devenait ce à partir de quoi toute connaissance pouvait être constituée en son évidence immédiate et non problématisée; il devenait, a fortiori, ce qui autorise la mise en question de toute connaissance de l'homme De là cette double et inévitable contestation: celle qui forme le perpétuel débat entre les sciences de l'homme et les sciences tout court, les premières ayant la prétention invincible de fonder les secondes, qui sans cesse sont obligées de chercher leur propre fondement, la justification de leur méthode et la purification de leur histoire, contre le «psychologisme», contre le «sociologisme», contre l'«historicisme»; et celle qui forme le perpétuel débat entre la philosophie qui objecte aux sciences humaines la naïveté avec laquelle elles essaient de se fonder elles-mêmes, et ces sciences humaines qui revendiquent comme leur objet propre ce qui aurait constitué jadis le domaine de la philosophie.

Mais que toutes ces constatations soient nécessaires, cela ne veut pas dire qu'elles se développent dans l'élément de la pure contradiction; leur existence, leur inlassable répétition depuis plus d'un siècle n'indiquent pas la permanence d'un problème indéfiniment ouvert; elles renvoient à une disposition épistémologique précise et fort bien déterminée dans l'histoire. A l'époque classique, depuis le projet d'une analyse de la représentation jusqu'au thème de la mathesis universalis, le champ du savoir était parfaitement homogène: toute connaissance, quelle qu'elle fût, procédait aux mises en ordre par l'établissement des différences et définissait les différences par l'instauration d'un ordre: ceci était vrai

pour les mathématiques, vrai aussi pour les taxinomies (au sens large) et les sciences de la nature; mais vrai également pour toutes ces connaissances approximatives, imparfaites et pour une grande part spontanées qui sont à l'oeuvre dans la construction du moindre discours ou dans les processus quotidiens de l'échange; c'était vrai enfin pour la pensée philosophique et ces longues chaînes ordonnées que les Idéologues, non moins que Descartes ou Spinoza, mais sur un autre mode, ont voulu établir pour mener nécessairement des idées les plus simples et les plus évidentes jusqu'aux vérités les plus composées. Mais à partir du XIXe siècle le champ épistémologique se morcelle, où plutôt il éclate dans des directions différentes. On échappe difficilement au prestige des classifications et des hiérarchies linéaires à la manière de Comte; mais chercher à aligner tous les savoirs modernes à partir de mathématiques, c'est soumettre au seul point de vue de l'objectivité de la connaissance, la question de la positivité des savoirs, de leur mode d'être, de leur enracinement dans ces conditions de possibilité qui leur donne, dans l'histoire, à la fois leur objet et leur forme Interrogé à ce niveau archéologique, le champ de l'épistémè moderne ne s'ordonne pas à l'idéal d'une mathématisation parfaite, et il ne déroule pas à partir de la pureté formelle une longue suite de connaissances descendantes de plus en plus chargées d'empiricité. Il faut plutôt se représenter le domaine de l'épistémè moderne comme un espace volumineux et ouvert selon trois dimensions. Sur l'une d'entre elles, on situerait les sciences mathématiques et physiques, pour lesquelles l'ordre est toujours un enchaînement déductif et linéaire de propositions évidentes ou vérifiées; il y aurait, dans une autre dimension, des sciences (comme celles du langage, de la vie, de la production et de la distribution des richesses) qui procèdent à la mise en rapport d'éléments discontinus mais analogues, si bien qu'elles peuvent établir entre eux des relations causales et des constantes de structure. Ces deux premières dimensions définissent entre elles un plan commun: celui qui peut apparaître, selon le sens dans lequel on le parcourt, comme champ d'application des mathématiques à ces sciences empiriques, ou domaine du mathématisable dans la linguistique, la biologie et l'économie. Quant à la troisième dimension ce serait celle de la réflexion philosophique qui se développe comme pensée du Même; avec la dimension de la linguistique, de la biologie et de l'économie, elle dessine un plan commun: là peuvent apparaître et sont en effet apparues les diverses philosophies de la vie, de l'homme aliéné, des formes symboliques (lorsqu'on transpose à la philosophie les concepts et les problèmes qui sont nés dans différents domaines empiriques); mais là aussi sont apparues, si on interroge d'un point de vue radicalement philosophique le fondement de ces empiricités, des ontologies régionales qui essaient de définir ce que sont, en leur être propre, la vie, le travail et le langage; enfin la dimension philosophique définit avec celle des disciplines mathématiques un plan commun: celui de la formalisation de la pensée.

De ce trièdre épistémologique, les sciences humaines sont exclues, en ce sens du moins qu'on ne peut les trouver sur aucune des dimensions ni à la surface d'aucun des plans ainsi dessinés. Mais on peut dire aussi bien qu'elles sont incluses par lui, car c'est dans l'interstice de ces savoirs, plus exactement dans le volume défini par leurs trois dimensions qu'elles trouvent leur place. Cette situation (en un sens mineure, en un autre privilégiée) les met en rapport avec toutes les autres formes de savoir: elles ont le projet, plus ou moins différé, mais constant, de se donner ou en tout cas d'utiliser, à un niveau ou à un autre, une formalisation mathématique; elles procèdent selon des modèles ou des concepts qui sont empruntés à la biologie, à l'économie et aux sciences du langage; elles s'adressent enfin à ce mode d'être de l'homme que la philosophie cherche à penser au niveau de la finitude radicale, tandis qu'elles-mêmes veulent en parcourir les manifestations empiriques. C'est peut-être cette répartition en nuage dans un espace à trois dimensions qui rend les sciences humaines si difficiles à situer, qui donne son irréductible précarité à leur localisation dans le domaine épistémologique, qui les fait apparaître à la fois périlleuses et en péril. Périlleuses, car elles représentent pour tous les autres savoirs comme un danger permanent: certes, ni les sciences déductives, ni les sciences empiriques, ni la réflexion philosophique ne risquent, - si elles demeurent dans leur dimension propre, de «passer» aux sciences humaines ou de se charger de leur impureté; mais on sait quelles difficultés, parfois, rencontre l'établissement de ces plans intermédiaires qui unissent les unes aux autres les trois dimensions de l'espace épistémologique; c'est que la moindre déviation par rapport à ces plans rigoureux, fait tomber la pensée dans le domaine investi par les sciences humaines: de là le danger du «psychologisme», du «sociologisme» - de ce qu'on pourrait appeler d'un mot l'«anthropologisme» - qui devient menaçant dès que par exemple on ne réfléchit pas correctement les rapports de la pensée et de la formalisation, ou dès qu'on n'analyse pas comme il faut les modes d'être de la vie, du travail et du langage. L'«anthropologisation» est de nos jours le grand danger intérieur du savoir. On croit facilement que l'homme s'est affranchi de lui-même depuis qu'il a découvert qu'il n'était ni au centre de la création, ni au milieu de l'espace, ni peut-être même au sommet et à la fin dernière de la vie; mais si l'homme n'est plus souverain au royaume du monde, s'il ne règne plus au mitan de l 'être, les «sciences humaines» sont de dangereux intermédiaires dans l'espace du savoir. Mais à dire vrai cette posture même les voue à une instabilité essentielle Ce qui explique la difficulté des «sciences humaines», leur précarité, leur incertitude comme sciences, leur dangereuse familiarité avec la philosophie, leur appui mal défini sur d'autres domaines du savoir, leur caractère toujours second et dérivé, mais leur prétention à l'universel, ce n'est pas, comme on le dit souvent, l'extrême densité de leur objet; ce n'est pas le statut métaphysique, ou l'ineffaçable transcendance de cet homme dont elles parlent, mais bien la complexité

de la configuration épistémologique où elles se trouvent placées, leur rapport constant avec trois dimensions qui leur donne leur espace.

II. LA FORME DES SCIENCES HUMAINES

Il faut esquisser maintenant la forme de cette positivité. D'ordinaire, on essaie de la définir en fonction des mathématiques: soit qu'on cherche à l'en approcher au plus près, en faisant l'inventaire de tout ce qui dans les sciences de l'homme est mathématisable, et en supposant que tout ce qui n'est pas susceptible d'une pareille formalisation n'a pas encore reçu sa positivité scientifique; soit qu'on essaie au contraire de distinguer avec soin le domaine du mathématisable, et cet autre qui lui serait irréductible, parce qu'il serait le lieu de l'interprétation, parce qu'on y appliquerait surtout les méthodes de la compréhension, parce qu'il se trouverait resserré autour du pôle clinique du savoir. De pareilles analyses ne sont pas seulement lassantes parce qu'elles sont usées"nais d'abord parce qu'elles manquent de pertinence. Certes, il n'y a pas de doute que cette forme de savoir empirique qui s'applique à l'homme (et que, pour obéir à la convention, on peut encore appeler «sciences humaines» avant même de savoir en quel sens et dans quelles limites on peut les dire «sciences») a rapport aux mathématiques: comme tout autre domaine du savoir, elles peuvent, sous certaines conditions se servir de l'outil mathématique; quelques-unes de leurs démarches, plusieurs de leurs résultats peuvent être formalisés. Il est à coup sur de première importance de connaître ces outils, de pouvoir pratiquer ces formalisations, de définir les niveaux auxquels elles peuvent être accomplies; il est sans doute intéressant pour l'histoire de savoir comment Condorcet a pu appliquer le calcul des probabilités à la politique, comment Fechner a défini le rapport logarithmique entre la croissance de la sensation et celle de l'excitation, comment les psychologues contemporains se servent de la théorie de l'information pour comprendre les phénomènes de l'apprentissage. Mais malgré la spécificité des problèmes posés, il est peu probable que le rapport aux mathématiques (les possibilités de mathématisation, ou la résistance à tous les efforts de formalisation) soit constitutif des sciences humaines en leur positivité singulière. Et ceci pour deux raisons: parce que, pour l'essentiel, ces problèmes leur sont communs avec bien d'autres disciplines (comme la biologie, la génétique) même s'ils ne sont pas ici et là identiquement les mêmes; et surtout parce que l'analyse archéologique n'a pas décelé, dans l'a priori historique des sciences de l'homme, une forme nouvelle de mathématiques ou une brusque avancée de celles-ci dans le domaine de l'humain, mais beaucoup plutôt une sorte de retrait de la mathesis, une dissociation de son champ unitaire, et la libération, par rapport à l'ordre linéaire des plus petites différences possibles, d'organisations empiriques comme la vie, le langage, et le travail. En ce sens l'apparition de l'homme

et la constitution des sciences humaines (ne fût-ce que sous la forme d'un projet) seraient corrélatives d'une sorte de «dé-mathématisation». On dira sans doute que cette dissociation d'un savoir conçu en son entier comme mathesis n'était pas un recul des mathématiques, pour la bonne raison que ce savoir n'avait jamais mené (sauf en astronomie et sur certains points de physique) à une mathématisation effective; en disparaissant, il libérait plutôt la nature et tout le champ des empiricités pour une application, à chaque instant limitée et contrôlée, des mathématiques; les premiers grands progrès de la physique mathématique, les premières utilisations massives du calcul des probabilités ne datent-elles pas du moment oh on a renoncé à constituer immédiatement une science générale des ordres non quantifiables? On ne peut nier en effet que la renonciation à une mathesis (au moins provisoirement) a permis, en certains domaines du savoir, de lever l'obstacle de la qualité, et d'appliquer l'outil mathématique là où il n'avait pas encore pénétré. Mais si, au niveau de la physique, la dissociation du projet de mathesis n'a fait qu'une seule et même chose avec la découverte de nouvelles applications des mathématiques, il n'en a pas été de même dans tous les domaines: la biologie, par exemple, s'est constituée, hors d'une science des ordres qualitatifs, comme analyse des rapports entre les organes et les fonctions, étude des structures et des équilibres, recherches sur leur formation et leur développement dans l'histoire des individus ou des espèces; tout cela n'a pas empêché la biologie d'utiliser les mathématiques et celles-ci de pouvoir s'appliquer bien plus largement que par le passé à la biologie. Mais ce n'est pas dans son rapport aux mathématiques que la biologie a pris son autonomie et a défini sa positivité. Il en a été de même pour les sciences humaines: c'est le retrait de la mathesis, et non l'avance des mathématiques qui a permis à l'homme de se constituer comme objet de savoir; c'est l'enveloppement sur eux-mêmes du travail, de la vie, et du langage qui a prescrit de l'extérieur l'apparition de ce nouveau domaine; et c'est l'apparition de cet être empirico-transcendantal, de cet être dont la pensée est indéfiniment tramée avec l'impensé, de cet être toujours séparé d'une origine qui lui est promise dans l'immédiat du retour, - c'est cette apparition qui donne aux sciences humaines leur allure singulière. Là encore, comme dans d'autres disciplines, il se peut bien que l'application des mathématiques ait été facilitée (et le soit toujours davantage) par toutes les modifications qui se sont produites, au début du XIXe siècle, dans le savoir occidental. Mais imaginer que les sciences humaines ont défini leur projet le plus radical et ont inauguré leur histoire positive le jour où on a voulu appliquer le calcul des probabilités aux phénomènes de l'opinion politique et utiliser des logarithmes pour mesurer l'intensité croissante des sensations, c'est prendre un contre-effet de surface pour l'événement fondamental En d'autres termes, parmi les trois dimensions qui ouvrent aux sciences humaines leur espace propre et leur ménagent le volume où elles forment masse, celle des mathématiques est peut-être la moins problématique; c'est avec elle en tout cas que les sciences humaines entretiennent les rapports

les plus clairs, les plus sereins, et en quelque sorte les plus transparents: aussi bien le recours aux mathématiques, sous une forme ou sous une autre, a-t-il toujours été la manière la plus simple de prêter au savoir positif sur l'homme, un style, une forme, une justification scientifiques. En revanche, les difficultés les plus fondamentales, celles qui permettent de définir au mieux ce que sont, en leur essence, les sciences humaines, se logent du côté des deux autres dimensions du savoir: celle où se déploie l'analytique de la finitude, et celle au long de laquelle se répartissent les sciences empiriques qui prennent pour objet le langage, la vie et le travail.

Les sciences humaines en effet s'adressent à l'homme dans la mesure où il vit, où il parle, où il produit. C'est comme être vivant qu'il croît, qu'il a des fonctions et des besoins, qu'il voit s'ouvrir un espace dont il noue en lui-même les coordonnées mobiles; d'une façon générale, son existence corporelle l'entrecroise de part en part avec le vivant; produisant des objets et des outils, échangeant ce dont il a besoin, organisant tout un réseau de circulation au long duquel court ce qu'il peut consommer et où lui-même se trouve défini comme un relais, il apparaît en son existence immédiatement enchevêtré aux autres; enfin parce qu'il a un langage, il peut se constituer tout un univers symbolique, à l'intérieur duquel il a rapport à son passé, aux choses, à autrui, à partir duquel il peut également bâtir quelque chose comme un savoir (singulièrement ce savoir qu'il a de lui-même et dont les sciences humaines dessinent une des formes possibles). On peut donc fixer le site des sciences de l'homme dans le voisinage, aux frontières immédiates et sur toute la longueur de ces sciences où il est question de la vie, du travail et du langage. Celles-ci ne viennent elles pas justement de se former à l'époque où pour la première fois l'homme s'offre à la possibilité d'un savoir positif? Pourtant ni la biologie, ni l'économie, ni la philologie ne doivent être prises pour les premières des sciences humaines ni pour les plus fondamentales. On le reconnaît sans mal pour la biologie qui s'adresse à bien d'autres vivants que l'homme; on a plus de difficultés à l'admettre pour l'économie ou la philologie qui ont pour domaine propre et exclusif des activités spécifiques de l'homme. Mais on ne se demande pas pourquoi la biologie ou la physiologie humaines, pourquoi l'anatomie des centres corticaux du langage ne peuvent en aucune manière être considérées comme des sciences de l'homme. C'est que l'objet de celles-ci ne se donne jamais sur le mode d'être d'un fonctionnement biologique (ni même de sa forme singulière et comme de son prolongement en l'homme); il en est plutôt l'envers, la marque en creux; il commence là où s'arrête, non pas l'action ou les effets, mais l 'être propre de ce fonctionnement, - là où se libèrent des représentations, vraies ou fausses, claires ou obscures, parfaitement conscientes ou engagées dans la profondeur de quelque somnolence, observables directement ou indirectement, offertes en ce que l'homme énonce lui-même, ou repérables seulement de l'extérieur; la recherche des liaisons intracorticales entre les différents centres d'intégration du langage (auditifs, visuels, moteurs) ne relève

pas des sciences humaines; mais celles-ci trouveront leur espace de jeu dès qu'on interrogera cet espace de mots, cette présence ou cet oubli de leur sens, cet écart entre ce qu'on veut dire et l'articulation où cette visée s'investit, dont le sujet n'a peut-être pas conscience, mais qui n'auraient aucun mode d'être assignable, si ce même sujet n'avait des représentations.

D'une façon plus générale, l'homme pour les sciences humaines, ce n'est pas ce vivant qui a une forme bien particulière (une physiologie assez spéciale et une autonomie à peu près unique);c'est ce vivant qui de l'intérieur de la vie à laquelle il appartient de fond en comble et par laquelle il est traversé en tout son être, constitue des représentations grâce auxquelles il vit, et à partir desquelles il détient cette étrange capacité de pouvoir se représenter justement la vie. De même, l'homme a beau être au monde, sinon la seule espèce qui travaille, du moins celle chez qui la production, la distribution, la consommation des biens ont pris tant d'importance et reçu des formes si multiples et si différenciées, l'économie n'est pas pour cela une science humaine. On dira peut-être qu'elle a recours pour définir des lois qui sont pourtant intérieures aux mécanismes de la production (comme l'accumulation du capital ou les rapports entre le taux des salaires et les prix de revient) à des comportements humains, et une représentation qui le fondent (l'intérêt, la recherche du profit maximum, la tendance à l'épargne); mais ce faisant, elle utilise les représentations comme réquisit d'un fonctionnement (qui passe, en effet, par une activité humaine explicite); en revanche il n'y aura science de l'homme que si on s'adresse à la manière dont les individus ou les groupes se représentent leurs partenaires, dans la production et dans l'échange, le mode sur lequel ils éclairent ou ignorent ou masquent ce fonctionnement et la position qu'ils y occupent, la façon dont ils se représentent la société où il a lieu, la manière dont ils se sentent intégrés à elle ou isolés, dépendants, soumis ou libres; l'objet des sciences humaines n'est pas cet homme qui depuis l'aurore du monde, ou le premier cri de son âge d'or est voué au travail; c'est cet être qui, de l'intérieur des formes de la production par lesquelles toute son existence est commandée, forme la représentation de ces besoins, de la société par laquelle, avec laquelle ou contre laquelle il les satisfait, si bien qu'à partir de là il peut finalement se donner la représentation de l'économie elle-même Quant au langage, il en est de même: bien que l'homme soit au monde le seul être qui parle, ce n'est point science humaine que de connaître les mutations phonétiques, la parenté des langues, la loi des glissements sémantiques; en revanche, on pourra parler de science humaine dès qu'on cherchera à définir la manière dont les individus ou les groupes se représentent les mots, utilisent leur forme et leur sens, composent des discours réels, montrent et cachent en eux ce qu'ils pensent, disent, à leur insu peut-être, plus ou moins qu'ils ne veulent, laissent en tout cas, de ces pensées, une masse de traces verbales qu'il faut déchiffrer et restituer autant que possible à leur vivacité représentative. L'objet des sciences humaines, ce n'est donc pas le langage (parlé pourtant par les seuls hommes), c'est cet être

qui, de l'intérieur du langage par lequel il est entouré, se représente, en parlant, le sens des mots ou des propositions qu'il énonce, et se donne finalement la représentation du langage lui-même

On voit que les sciences humaines ne sont pas analyse de ce que l'homme est par nature; mais plutôt analyse qui s'étend entre ce qu'est l'homme en sa positivité (être vivant, travaillant, parlant) et ce qui permet à ce même être de savoir (ou de chercher à savoir) ce que c'est que la vie, en quoi consistent l'essence du travail et ses lois, et de quelle manière il peut parler.

Les sciences humaines occupent donc cette distance qui sépare (non sans les unir) la biologie, l'économie, la philologie, de ce qui leur donne possibilité dans l'être même de l'homme. On aurait donc tort de faire des sciences humaines le prolongement, intériorisé dans l'espèce humaine, dans son organisme complexe, dans sa conduite et dans sa conscience, des mécanismes biologiques; non moins tort de placer à l'intérieur des sciences humaines la science de l'économie et du langage (dont l'irréductibilité aux sciences humaines est manifestée par l'effort pour constituer une économie et une linguistique pures). En fait, les sciences humaines ne sont pas plus à l'intérieur de ces sciences qu'elles ne les intériorisent en les infléchissant vers la subjectivité de l'homme; si elles les reprennent dans la dimension de la représentation, c'est plutôt en les ressaisissant sur leur versant extérieur, en les laissant à leur opacité, en accueillant comme choses les mécanismes et les fonctionnements qu'elles isolent, en interrogeant ceux-ci non pas en ce qu'ils sont, mais en ce qu'ils cessent d'être quand s'ouvre l'espace de la représentation; et à partir de là elles montrent comment peut naître et se déployer une représentation de ce qu'ils sont. Elles reconduisent subrepticement les sciences de la vie, du travail et du langage du côté de cette analytique de la finitude qui montre comment l'homme peut avoir affaire en son être à ces choses qu'il connaît et connaître ces choses qui déterminent, dans la positivité, son mode d'être. Mais ce que l'analytique requiert dans l'intériorité ou du moins tans l'appartenance profonde d'un être qui ne doit sa finitude qu'à lui-même, les sciences humaines le développent dans l'extériorité de la connaissance C'est pourquoi le propre des sciences humaines, ce n'est pas la visée d'un certain contenu (cet objet singulier qu'est l'être humain) (c'est beaucoup plutôt un caractère purement formel: le simple fait qu'elles sont, par rapport aux sciences où l'être humain est donné comme objet (exclusif pour l'économie et la philologie, ou partiel pour la biologie), dans une position de redoublement, et que ce redoublement peut valoir a fortiori pour elles-mêmes.

Cette position est rendue sensible à deux niveaux: les sciences humaines ne traitent pas la vie, le travail et le langage de l'homme dans la plus grande transparence où ils peuvent se donner, mais dans cette couche des conduites, des comportements, des attitudes, des gestes déjà faits, des phrases déjà prononcées ou écrites, à l'intérieur de laquelle ils ont été donnés par avance une première fois à ceux qui agissent, se conduisent, échangent, travaillent et parlent; à un autre niveau (c'est toujours la même

propriété formelle, mais développée jusqu'en son point extrême, et le plus rare), il est toujours possible de traiter en style de sciences humaines (de psychologie, de sociologie, d'histoire des cultures, ou des idées ou des sciences) le fait qu'il y ait pour certains individus ou certaines sociétés quelque chose comme un savoir spéculatif de la vie, de la production, et du langage, - à la limite une biologie, une économie et une philologie. Sans doute, n'est-ce là que l'indication d'une possibilité qui est rarement effectuée et n'est peut-être pas susceptible, au niveau des empiricités, d'offrir une grande richesse; mais le fait qu'elle existe comme distance éventuelle, comme espace de recul donné aux sciences humaines par rapport à cela même d'où elles viennent, le fait aussi que ce jeu peut s'appliquer à elles-mêmes (on peut toujours faire les sciences humaines des sciences humaines, la psychologie de la psychologie, la sociologie de la sociologie, etc.) suffisent à montrer leur singulière configuration. Par rapport à la biologie, à l'économie, aux sciences du langage, elles ne sont donc pas en défaut d'exactitude ou de rigueur; elles sont plutôt comme sciences du redoublement, dans une position «métaépistémologique». Encore le préfixe n'est-il peut-être pas très bien choisi: car on ne parle que de méta-langage que s'il s'agit de définir les règles d'interprétation d'un langage premier. Ici les sciences humaines, quand elles redoublent les sciences du langage, du travail et de la vie, quand à leur plus fine pointe elles se redoublent elles-mêmes, ne visent pas à établir un discours formalisé: elles enfoncent au contraire l'homme qu'elles prennent pour objet du côté de la finitude, de la relativité, de la perspective, - du côté de l'érosion indéfinie du temps. Il faudrait peut-être mieux parler à leur sujet de position «ana» ou «hypo-épistémologique»(si on affranchissait ce dernier préfixe de ce qu'il peut avoir de péjoratif, il rendrait sans doute bien compte des choses: il ferait comprendre que l'invincible impression de flou, d'inexactitude, d'imprécision que laissent presque toutes les sciences humaines n'est que l'effet de surface de ce qui permet de les définir en leur positivité.

III. LES TROIS MODÈLES

En première approche, on peut dire que le domaine des sciences de l'homme est couvert par trois «sciences», - ou plutôt par trois régions épistémologiques, toutes subdivisées à l'intérieur d'elles-mêmes et toutes entrecroisées les unes avec les autres; ces régions sont définies par le triple rapport des sciences humaines en général à la biologie, à l'économie, à la philologie. On pourrait admettre ainsi que la «région psychologique» a trouvé son lieu là où l'être vivant, dans le prolongement de ses fonctions, de ses schémas neuro-moteurs, de ses régulations physiologiques, mais aussi dans le suspens qui les interrompt et les limite, s'ouvre à la possibilité de la représentation; de la même façon la «région sociologique» aurait trouvé son lieu là où l'individu travaillant, produisant et consommant, se donne la

représentation de la société où s'exerce cette activité, des groupes et des individus entre lesquels elle se répartit, des impératifs, des sanctions, des rites, des fêtes et des croyances par quoi elle est soutenue ou scandée; enfin dans cette région où règnent les lois et les formes d'un langage, mais où cependant elles demeurent au bord d'elles-mêmes, permettant à l'homme d'y faire passer le jeu de ses représentations, là naissent l'étude des littératures et des mythes, l'analyse de toutes les manifestations orales et de tous les documents écrits, bref l'analyse des traces verbales qu'une culture ou un individu peuvent laisser d'eux-mêmes. Cette répartition, bien qu'elle soit très sommaire, n'est sans doute pas trop inexacte Elle laisse pourtant entière deux problèmes fondamentaux: l'un concerne la forme de positivité qui est propre aux sciences humaines (les concepts autour desquels elles s'organisent, le type de rationalité auquel elles se réfèrent et par lequel elles cherchent à se constituer comme savoir); l'autre, leur rapport à la représentation (et ce fait paradoxal que tout en prenant place là seulement où il y a représentation, c'est à des mécanismes, des formes, des processus inconscients, c'est en tout cas aux limites extérieures de la conscience qu'elles s'adressent).

On connaît trop bien les débats auxquels a donné lieu la recherche d'une positivité spécifique dans le champ des sciences humaines: analyse génétique ou structurale? explication ou compréhension? recours à l'«inférieur» ou maintien du déchiffrement au niveau de la lecture? A vrai dire toutes ces discussions théoriques ne sont pas nées et ne se sont pas poursuivies tout au long de l'histoire des sciences humaines parce que celles-ci auraient eu affaire, en l'homme, à un objet si complexe, qu'on n'aurait pas pu encore trouver en sa direction un mode d'accès unique, ou qu'on aurait été contraint d'en utiliser tour à tour plusieurs En fait, ces discussions n'ont pu exister que dans la mesure où la positivité des sciences humaines s'appuie simultanément sur le transfert de trois modèles distincts. Ce transfert n'est pas pour les sciences humaines un phénomène marginal (une sorte de structure d'appui, de détour par une intelligibilité extérieure, de confirmation du côté des sciences déjà constituées); ce n'est pas non plus un épisode limité de leur histoire (une crise de formation, à une époque oh elles étaient encore si jeunes qu'elles ne pouvaient se fixer à elles-mêmes leurs concepts et leurs lois). Il s'agit d'un fait ineffaçable, qui est lié, pour toujours, à leur disposition propre dans l'espace épistémologique. On doit, en effet, distinguer deux sortes de modèles utilisés par les sciences humaines (en mettant à part les modèles de formalisation). Il y a eu d'une part - et il y a encore souvent - des concepts qui sont transportés à partir d'un autre domaine de la connaissance, et qui, perdant alors toute efficacité opératoire, ne jouent plus qu'un rôle d'image (les métaphores organicistes dans la sociologie du XIXe siècle; les métaphores énergétiques chez Janet; les métaphores géométriques et dynamiques chez Lewin). Mais il y a aussi les modèles constituants qui ne sont pas pour les sciences humaines des techniques de formalisation ni de simples moyens pour imaginer, à moindre frais, des processus; ils

permettent de former des ensembles de phénomènes comme autant d' «objets» pour un savoir possible; ils assurent leur liaison dans l'empiricité, mais ils les offrent à l'expérience déjà liés ensemble. Ils jouent le rôle de «catégories» dans le savoir singulier des sciences humaines.

Ces modèles constituants sont empruntés aux trois domaines de la biologie, de l'économie et de l'étude du langage. C'est sur la surface de projection de la biologie que l'homme apparaît comme un être ayant des fonctions, - recevant des stimuli (physiologiques, mais aussi bien sociaux, interhumains, culturels), y répondant, s'adaptant, évoluant, se soumettant aux exigences du milieu, composant avec les modifications qu'il impose, cherchant à effacer les déséquilibres, agissant selon des régularités, ayant en somme des conditions d'existence et la possibilité de trouver des normes moyennes d'ajustement qui lui permettent d'exercer ses fonctions Sur la surface de projection de l'économie, l'homme apparaît comme ayant des besoins et des désirs, comme cherchant à les satisfaire ayant donc des intérêts, visant à des profits, s'opposant à d'autres hommes; bref, il apparaît dans une irréductible situation de conflit; ces conflits, il les esquive, il les fuit, ou il parvient à les dominer, à trouver une solution qui en apaise, au moins à un niveau et pour un temps, la contradiction; il instaure un ensemble de règles qui sont à la fois limitation et rebondissement du conflit. Enfin, sur la surface de projection du langage, les conduites de l'homme apparaissent comme voulant dire quelque chose; ses moindres gestes, jusqu'en leurs mécanismes involontaires et jusqu'en leurs échecs, ont un sens; et tout ce qu'il dépose autour de lui en fait d'objets, de rites, d'habitudes, de discours, tout le sillage de traces qu'il laisse derrière lui constitue un ensemble cohérent et un système de signes. Ainsi ces trois couples de la fonction et de la norme, du conflit et de la règle, de la signification et du système couvrent sans résidu le domaine entier de la connaissance de l'homme. Il ne faudrait pas croire cependant que chacun de ces couples de concepts demeure localisé sur la surface de projection où ils ont pu apparaître: la fonction et la norme ne sont pas des concepts psychologiques et exclusivement tels; le conflit et la règle n'ont pas une application limitée au seul domaine sociologique; la signification et le système ne valent pas seulement pour les phénomènes plus ou moins apparentés au langage Tous ces concepts sont repris dans le volume commun des sciences humaines, ils valent en chacune des régions qu'il enveloppe: de là vient qu'il est difficile souvent de fixer les limites, non seulement entre les objets, mais entre les méthodes propres à la psychologie, à la sociologie, à l'analyse des littératures et des mythes. Pourtant, on peut dire d'une façon globale que la psychologie, c'est fondamentalement une étude de l'homme en termes de fonctions et de normes (fonctions et normes qu'on peut, d'une façon seconde, interpréter à partir des conflits et des significations, des règles et des systèmes); la sociologie est fondamentalement une étude de l'homme en termes de règles et de conflits (mais ceux-ci, on peut les interpréter, et on est sans cesse amené à les interpréter secondairement soit à partir des fonctions, comme s'ils étaient des individus

organiquement liés à eux-mêmes, soit à partir de systèmes de significations, comme s'ils étaient des textes écrits ou parlés); enfin, l'étude des littératures et des mythes relève essentiellement d'une analyse des significations et des systèmes signifiants, mais on sait bien qu'on peut reprendre celle-ci en termes de cohérence fonctionnelle ou de conflits et de règles. C'est ainsi que toutes les sciences humaines s'entrecroisent et peuvent toujours s'interpréter les unes les autres, que leurs frontières s'effacent, que les disciplines intermédiaires et mixtes se multiplient indéfiniment, que leur objet propre finit même par se dissoudre. Mais quelle que soit la nature de l'analyse et le domaine auquel elle s'applique, on a un critère formel pour savoir ce qui est du niveau de la psychologie, de la sociologie, ou de l'analyse des langages: c'est le choix du modèle fondamental, et la position des modèles seconds qui permettent de savoir à quel moment on «psychologise» ou on «sociologise» dans l'étude des littératures et des mythes, à quel moment on fait, en psychologie, du déchiffrement de textes ou de l'analyse sociologique.

Mais cette surimpression de plusieurs modèles n'est pas un défaut de méthode. Il n'y a défaut que si les modèles ne sont pas ordonnés et explicitement articulés les uns sur les autres. On sait avec quelle précision admirable on a pu conduire l'étude des mythologies indo-européennes en utilisant, sur fond d'une analyse des signifiants et des significations, le modèle sociologique On sait en revanche à quelles platitudes syncrétiques a mené la toujours médiocre entreprise de fonder une psychologie dite «clinique».

Qu'il soit fondé et maîtrisé, ou qu'il s'accomplisse dans la confusion, cet entrecroisement des modèles constituants explique les discussions des méthodes qu'on évoquait tout à l'heure. Elles n'ont pas leur origine et leur justification dans une complexité parfois contradictoire qui serait le caractère propre de l'homme; mais dans le jeu d'opposition qui permet de définir chacun des trois modèles par rapport aux deux autres. Opposer la genèse à la structure, c'est opposer la fonction (en son développement, en ses opérations progressivement diversifiées, en ses adaptations acquises et équilibrées dans le temps) au synchronisme du conflit et de la règle, de la signification et du système; opposer l'analyse par l'«inférieur» à celle qui se maintient au niveau de son objet, c'est opposer le conflit (comme donnée première, archaïque, inscrite dès les besoins fondamentaux de l'homme) à la fonction et à la signification telles qu'elles se déploient dans leur accomplissement propre; opposer la compréhension à l'explication, c'est opposer la technique qui permet de déchiffrer un sens à partir du système signifiant, à celles qui permettent de rendre compte d'un conflit avec ses conséquences, ou des formes et des déformations que peut prendre et subir une fonction avec ses organes. Mais il faut aller plus loin. On sait que dans les sciences humaines le point de vue de la discontinuité (seuil entre la nature et la culture, irréductibilité les uns aux autres des équilibres ou des solutions trouvés par chaque société ou

chaque individu, absence des formes intermédiaires, inexistence d'un continuum donné dans l'espace ou dans le temps) s'oppose au point de vue de la continuité. L'existence de cette opposition s'explique par le caractère bipolaire des modèles: l'analyse en style de continuité s'appuie sur la permanence des fonctions (qu'on retrouve depuis le fond de la vie dans une identité qui autorise et enracine les adaptations successives), sur l'enchaînement des conflits (ils ont beau prendre des formes diverses, leur bruit de fond ne cesse jamais), sur la trame des significations (qui se reprennent les unes les autres, et constituent comme la nappe d'un discours); au contraire, l'analyse des discontinuités cherche plutôt à faire surgir la cohérence interne des systèmes signifiants, la spécificité des ensembles de règles et le caractère de décision qu'elles prennent par rapport à ce qu'il faut régler, L'émergence de la norme au-dessus des oscillations fonctionnelles. On pourrait peut-être retracer toute l'histoire des sciences humaines, depuis le XIXe siècle, à partir de ces trois modèles. Ils en ont couvert, en effet, tout le devenir puisqu'on peut suivre depuis plus d'un siècle la dynastie de leurs privilèges: le règne d'abord du modèle biologique (l'homme, sa psyché, son groupe, sa société, le langage qu'il parle existent à l'époque romantique comme des vivants et dans la mesure où en effet ils vivent; leur mode d'être est organique et on l'analyse en termes de fonction) (puis vient le règne du modèle économique (l'homme et toute son activité sont le lieu de conflits dont ils sont à la fois l'expression plus ou moins manifeste et la solution plus ou moins réussie); enfin, - tout comme Freud vient après Conte et Marx - commence le règne du modèle philologique (quand il s'agit d'interpréter et de découvrir le sens caché) et linguistique (quand il s'agit de structurer et de mettre au jour le système signifiant). Une vaste dérive a donc conduit les sciences humaines d'une forme plus dense en modèles vivants, à une autre plus saturée de modèles empruntés au langage. Mais ce glissement a été doublé d'un autre: celui qui a fait reculer le premier terme de chacun des couples constituants (fonction, conflit, signification), et fait surgir avec d'autant plus d'intensité l'importance du second (norme, règle, système): Goldstein, Mauss, Dumezil peuvent représenter, à peu de choses près, le moment où s'est accompli le renversement en chacun des modèles. Un tel renversement a deux séries de conséquences notables: tant que le point de vue de la fonction l'emportait sur celui de la norme (tant que ce n'était pas à partir de la norme et de l'intérieur de l'activité qui la pose qu'on essayait de comprendre l'accomplissement de la fonction), alors il fallait bien partager de facto les fonctionnements normaux de ceux qui ne l'étaient pas; on admettait ainsi une psychologie pathologique tout à côté de la normale mais pour en être comme l'image inverse (de là l'importance du schéma jacksonnien de la désintégration chez Ribot ou Janet); on admettait aussi une pathologie des sociétés (Durkheim), des formes irrationnelles et quasi morbides de croyances (Lévy-Bruhl, Blondel); de même tant que le point de vue du conflit l'emportait sur celui de la règle, on supposait que certains conflits ne pouvaient pas Etre surmontés, que les individus et les sociétés

risquaient de s'y abîmer; enfin aussi longtemps que le point de vue de la signification l'emportait sur celui du système, on partageait le signifiant et l'insignifiant, on admettait qu'en certains domaines du comportement humain ou de l'espace social il y avait du sens, et qu'ailleurs il n'y en avait pas. Si bien que les sciences humaines exerçaient dans leur propre champ un partage essentiel, qu'elles s'étendaient toujours entre un pôle positif et un pôle négatif, qu'elles désignaient toujours une altérité (et ceci à partir de la continuité qu'elles analysaient). Au contraire, lorsque l'analyse s'est faite du point de vue de la norme, de la règle et du système, chaque ensemble a reçu de lui-même sa propre cohérence et sa propre validité, il n'a plus été possible de parler même à propos des malades de «conscience morbide», même à propos de sociétés abandonnées par l'histoire, de «mentalités primitives», même à propos de récits absurdes, de légendes apparemment sans cohérence, de «discours insignifiants». Tout peut être pensé dans l'ordre du système, de la règle et de la norme. En se pluralisant - puisque les systèmes sont isolés, puisque les règles forment des ensembles clos, puisque les normes se posent dans leur autonomie - le champ des sciences humaines s'est trouvé unifié: il a cessé du coup d'être scindé selon une dichotomie de valeurs. Et si on songe que Freud plus que tout autre a approché la connaissance de l'homme de son modèle philologique et linguistique, mais qu'il est aussi le premier à avoir entrepris d'effacer radicalement le partage du positif et du négatif (du normal et du pathologique, du compréhensible et de l'incommunicable, du signifiant et de l'insignifiant), on comprend comment il annonce le passage d'une analyse en termes de fonctions, de conflits et de significations à une analyse en termes de norme, de règles et de systèmes: et c'est ainsi que tout ce savoir à l'intérieur duquel la culture occidentale s'était donnée en un siècle une certaine image de l'homme pivote autour de l'oeuvre de Freud, sans sortir pour autant de sa disposition fondamentale. Mais encore n'est-ce pas là - on le verra tout à l'heure - l'importance la plus décisive de la psychanalyse. En tout cas, ce passage au point de vue de la norme, de la règle, et du système nous approche d'un problème qui a été laissé en suspens: celui du rôle de la représentation dans les sciences humaines. Déjà il pouvait paraître bien contestable d'enclore celles-ci (pour les opposer à la biologie, à l'économie, à la philologie) dans l'espace de la représentation; ne fallait-il pas déjà faire valoir qu'une fonction peut s'exercer, un conflit développer ses conséquences, une signification imposer son intelligibilité sans passer par le moment d'une conscience explicite? Et maintenant ne faut-il pas reconnaître que le propre de la norme, par rapport à la fonction qu'elle détermine, de la règle par rapport au conflit qu'elle régit, du système par rapport à la signification qu'il rend possible, c'est précisément de n'être pas donné à la conscience? Ne faut-il pas, aux deux gradients historiques déjà isolés, en ajouter un troisième, et dire que depuis le XIXe siècle, les sciences humaines n'ont cessé d'approcher de cette région de l'inconscient où l'instance de la représentation est tenue en suspens? En fait, la représentation n'est pas la conscience, et

rien ne prouve que cette mise au jour d'éléments ou d'organisations qui ne sont jamais donnés comme tels à la conscience fasse échapper les sciences humaines à la loi de la représentation. Le rôle, en effet, du concept de signification, c'est de montrer comment quelque chose comme un langage, même s'il ne s'agit pas d'un discours explicite, et même s'il n'est pas déployé pour une conscience, peut en général être donné à la représentation; le rôle du concept complémentaire de système, c'est de montrer comment la signification n'est jamais première et contemporaine d'elle-même, mais toujours seconde et comme dérivée par rapport à un système qui la précède, qui en constitue l'origine positive, et qui se donne, peu à peu, par fragments et profils à travers elle; par rapport à la conscience d'une signification, le système est bien toujours inconscient puisqu'il était déjà là avant elle, puisque c'est en lui qu'elle se loge et à partir de lui qu'elle s'effectue; mais parce qu'il est toujours promis à une conscience future qui peut-être ne le totalisera jamais. Autrement dit, le couple signification-système, c'est ce qui assure à la fois la représentabilité du langage (comme texte ou structure analysés par la philologie et la linguistique) et la présence proche mais reculée de l'origine (telle qu'elle est manifestée comme mode d'être de l'homme par l'analytique de la finitude). De la même façon, la notion de conflit montre comment le besoin, le désir ou l'intérêt même s'ils ne sont pas donnés à la conscience qui les éprouve, peuvent prendre forme dans la représentation; et le rôle du concept inverse de règle, c'est de montrer comment la violence du conflit, l'insistance apparemment sauvage du besoin, l'infini sans loi du désir sont en fait déjà organisés par un impensé qui non seulement leur prescrit leur règle, mais les rend possibles à partir d'une règle. Le couple conflit-règle assure la représentabilité du besoin (de ce besoin que l'économie étudie comme processus objectif dans le travail et la production) et la représentabilité de cet impensé que dévoile l'analytique de la finitude Enfin, le concept de fonction a pour rôle de montrer comment les structures de la vie peuvent donner lieu à la représentation (même si elles ne sont pas conscientes) et le concept de norme comment la fonction se donne à elle-même ses propres conditions de possibilité et les limites de son exercice.

Ainsi on comprend pourquoi ces grandes catégories peuvent organiser tout le champ des sciences humaines: c'est qu'elles le traversent de bout en bout, qu'elles tiennent à distance, mais qu'elles joignent aussi les positivités empiriques de la vie, du travail et du langage (à partir desquelles l'homme s'est historiquement détaché comme figure d'un savoir possible) aux formes de la finitude qui caractérisent le mode d'être de l'homme (tel qu'il s'est constitué du jour ou la représentation a cessé de définir l'espace général de la connaissance). Ces catégories ne sont donc pas de simples concepts empiriques d'une assez grande généralité; elles sont bien ce à partir de quoi l'homme peut s'offrir à un savoir possible; elles parcourent tout le champ de sa possibilité et l'articulent fortement sur les deux dimensions qui le bornent.

Mais ce n'est pas tout: elles permettent la dissociation, caractéristique de tout le savoir contemporain sur l'homme entre la conscience et la représentation. Elles définissent la manière dont les empiricités peuvent être données à la représentation mais sous une forme qui n'est pas présente à la conscience (la fonction, le conflit, la signification sont bien la manière dont la vie, le besoin, le langage sont redoublés dans la représentation, mais sous une forme qui peut être parfaitement inconsciente); d'autre part, elles définissent la manière dont la finitude fondamentale peut être donnée à la représentation sous une forme positive et empirique, mais non transparente d la conscience naïve (ni la norme, ni la règle, ni le système ne sont donnés à l'expérience quotidienne: ils la traversent, donnent lieu à des consciences partielles, mais ne peuvent être éclairés entièrement que par un savoir réflexif). De sorte que les sciences humaines ne parlent que dans l'élément du représentable, mais selon une dimension consciente-inconsciente, d'autant plus marquée qu'on essaie de mettre au jour l'ordre des systèmes, des règles et des normes. Tout se passe comme si la dichotomie du normal et du pathologique tendait à s'effacer au profit de la bipolarité de la conscience et de l'inconscient.
Il ne faut donc pas oublier que l'importance de plus en plus marquée de l'inconscient ne compromet en rien le primat de la représentation. Cette primauté cependant soulève un important problème. Maintenant que les savoirs empiriques comme ceux de la vie, du travail et du langage échappent à sa loi, maintenant qu'on essaie de définir hors de son champ le mode d'être de l'homme, qu'est-ce que la représentation, sinon un phénomène d'ordre empirique qui se produit en l'homme, et qu'on pourrait analyser comme tel. Et si la représentation se produit en l'homme, quelle différence y a-t-il entre elle et la conscience? Mais la représentation n'est pas simplement un objet pour les sciences humaines; elle est, comme on vient de le voir, le champ même des sciences humaines et dans toute leur étendue; elle est le socle général de cette forme de savoir, ce à partir de quoi il est possible. De là deux conséquences. L'une est d'ordre historique: c'est le fait que les sciences humaines, à la différence des sciences empiriques depuis le XIXe siècle, et à la différence de la pensée moderne, n'ont pu contourner le primat de la représentation; comme tout le savoir classique, elles se logent en elles; mais elles n'en sont pas du tout les héritières ou la continuation, car toute la configuration du savoir s'est modifiée, et elles ne sont nées que dans la mesure où est apparu, avec l'homme, un être qui n'existait pas auparavant dans le champ de l'épistémè. Cependant, on peut comprendre pourquoi chaque fois qu'on veut se servir des sciences humaines pour philosopher, reverser dans l'espace de la pensée ce qu'on a pu apprendre là où l'homme était en question, on mime la philosophie du XVIIIe siècle, dans laquelle l'homme pourtant n'avait pas de place; c'est qu'en étendant au-delà de ses limites le domaine du savoir de l'homme, on étend de même au-delà de lui le règne de la représentation, et on s'installe à nouveau dans une philosophie de type classique. L'autre conséquence, c'est que les sciences humaines en

traitant de ce qui est représentation (sous une forme consciente ou inconsciente) se trouvent traiter comme leur objet ce qui est leur condition de possibilité Elles sont donc toujours animées d'une sorte de mobilité transcendantale Elles ne cessent d'exercer à l'égard d'elles-mêmes une reprise critique. Elles vont de ce qui est donné à la représentation, à ce qui rend possible la représentation, mais qui est encore une représentation Si bien qu'elles cherchent moins, comme les autres sciences, à se généraliser ou à se préciser, - qu'à se démystifier sans arrêt: à passer d'une évidence immédiate et non contrôlée, à des formes moins transparentes, mais plus fondamentales Ce cheminement quasi transcendantal se donne toujours sous la forme du dévoilement. C'est toujours en dévoilant que par contrecoup elles peuvent se généraliser ou s'affirmer jusqu'à penser les phénomènes individuels. A l'horizon de toute science humaine, il y a le projet de ramener la conscience de l'homme à ses conditions réelles, de la restituer aux contenus et aux formes qui l'ont fait naître, et qui s'esquivent en elle; c'est pourquoi le problème de l'inconscient - sa possibilité, son statut, son mode d'existence, les moyens de le connaître et de le mettre au jour - n'est pas simplement un problème intérieur aux sciences humaines et qu'elles rencontreraient au hasard de leurs démarches; c'est un problème qui est finalement coextensif à leur existence même Une surélévation transcendantale retour née en un dévoilement du non-conscient est constitutive de toutes les sciences de l'homme.

Peut-être trouverait-on là le moyen de les cerner en ce qu'elles ont d'essentiel. Ce qui manifeste en tout cas le propre des sciences humaines, on voit bien que ce n'est pas cet objet privilégié et singulièrement embrouillé qu'est l'homme. Pour la bonne raison que ce n'est pas l'homme qui les constitue et leur offre un domaine spécifique; mais c'est la disposition générale de l'épistémè qui leur fait place, les appelle et les instaure, - leur permettant ainsi de constituer l'homme comme leur objet. On dira donc qu'il y a «science humaine» non pas partout où il est question de l'homme, mais partout où on analyse, dans la dimension propre à l'inconscient, des normes, des règles, des ensembles signifiants qui dévoilent à la conscience les conditions de ses formes et de ses contenus. Parler de «sciences de l'homme» dans tout autre cas, c'est pur et simple abus de langage. On mesure par là combien sont vaines et oiseuses toutes les discussions encombrantes pour savoir si de telles connaissances peuvent être dites réellement scientifiques et à quelles conditions elles devraient s'assujettir pour le devenir. Les «sciences de l'homme» font partie de l'épistémè moderne comme la chimie ou la médecine ou telle autre science; ou encore comme la grammaire et l'histoire naturelle faisaient partie de l'épistémè classique. Mais dire qu'elles font partie du champ épistémologique signifie seulement qu'elles y enracinent leur positivité, qu'elles y trouvent leur condition d'existence, qu'elles ne sont donc pas seulement des illusions, des chimères pseudo-scientifiques, motivées au niveau des opinions, des

intérêts, des croyances, qu'elles ne sont pas ce que d'autres appellent du nom bizarre d'«idéologie». Mais cela ne veut pas dire pour autant que ce sont des sciences.

S'il est vrai que toute science, quelle qu'elle soit, quand on l'interroge au niveau archéologique et quand on cherche à désensabler le sol de sa positivité révèle toujours la configuration épistémologique qui l'a rendue possible, en revanche toute configuration épistémologique, même si elle est parfaitement assignable en sa positivité, peut fort bien n'être pas une science: elle ne se réduit pas du fait même à une imposture. Il faut distinguer avec soin trois choses: il y a les thèmes à prétention scientifique qu'on peut rencontrer au niveau des opinions et qui ne font pas (ou plus) partie du réseau épistémologique d'une culture: à partir du XVIIIe siècle, par exemple, la magie naturelle a cessé d'appartenir à l'épistémè occidentale, mais elle s'est prolongée longtemps dans le jeu des croyances et des valorisations affectives. Il y a ensuite les figures épistémologiques dont le dessin, la position, le fonctionnement peuvent être restitués en leur positivité par une analyse de type archéologique; et à leur tour, elles peuvent obéir à deux organisations différentes: les unes présentent des caractères d'objectivité et de systématicité qui permettent de les définir comme sciences; les autres ne répondent pas à ces critères, c'est-à-dire que leur forme de cohérence et leur rapport à leur objet sont déterminés par leur seule positivité. Celles-ci ont beau ne pas posséder les critères formels d'une connaissance scientifique, elles appartiennent pourtant au domaine positif du savoir. Il serait donc aussi vain et injuste de les analyser comme phénomènes d'opinion que de les confronter par l'histoire ou la critique aux formations proprement scientifiques; il serait plus absurde encore de les traiter comme une combinaison qui mélangerait selon des proportions variables des «éléments rationnels» et d'autres qui ne le seraient pas. Il faut les replacer au niveau de la positivité qui les rend possibles et détermine nécessairement leur forme. L'archéologie a donc à leur égard deux tâches: déterminer la manière dont elles se disposent dans l'épistémè où elles s'enracinent; montrer aussi en quoi leur configuration est radicalement différente de celle des sciences au sens strict. Cette configuration qui leur est particulière, il n'y a pas à la traiter comme un phénomène négatif: ce n'est pas la présence d'un obstacle, ce n'est pas quelque déficience interne qui les font échouer au seuil des formes scientifiques. Elles constituent en leur figure propre, à côté des sciences et sur le même sol archéologique, d'autre configurations du savoir.

De telles configurations, on en a rencontré des exemples avec la grammaire générale ou avec la théorie classique de la valeur; elles avaient le même sol de positivité que la mathématique cartésienne, mais elles n'étaient pas des sciences, du moins pour la plupart de ceux qui étaient leurs contemporains C'est le cas aussi de ce qu'on appelle aujourd'hui les sciences humaines; elles dessinent, quand on en fait l'analyse archéologique, des configurations parfaitement positives; mais dès qu'on détermine ces

configurations et la manière dont elles sont disposées dans l'épistémè moderne, on comprend pourquoi elles ne peuvent pas être des sciences: ce qui les rend possibles en effet, c'est une certaine situation de «voisinage» à l'égard de la biologie, de l'économie, de la philologie (ou de la linguistique); elles n'existent que dans la mesure où elles se logent à côté de celles-ci - ou plutôt en dessous, dans leur espace de projection. Elles entretiennent cependant avec elles un rapport qui est radicalement différent de celui qui peut s'établir entre deux sciences «connexes» ou «affines»: ce rapport, en effet, suppose le transfert de modèles extérieurs dans la dimension de l'inconscient et de la conscience et le reflux de la réflexion critique vers le lieu même d'où viennent ces modèles. Inutile donc de dire que les «sciences humaines» sont de fausses sciences; ce ne sont pas des sciences du tout; la configuration qui définit leur positivité et les enracine dans l'épistémè moderne les met en même temps hors d'état d'être des sciences; et si on demande alors pourquoi elles ont pris ce titre, il suffira de rappeler qu'il appartient à la définition archéologique de leur enracinement qu'elles appellent et accueillent le transfert de modèles empruntés à des sciences. Ce n'est donc pas l'irréductibilité de l'homme, ce qu'on désigne comme son invincible transcendance, ni même sa trop grande complexité qui l'empêche de devenir objet de science. La culture occidentale a constitué, sous le nom d'homme, un être qui, par un seul et même jeu de raisons, doit être domaine positif du savoir et ne peut pas être objet de science.

IV. L HISTOIRE

On a parlé des sciences humaines; on a parlé de ces grandes régions que délimitent à peu près la psychologie, la sociologie, l'analyse des littératures et des mythologies. On n'a pas parlé de l'Histoire, bien qu'elle soit la première et comme la mère de toutes les sciences de l'homme, bien qu'elle soit aussi vieille peut-être que la mémoire humaine. Ou plutôt, c'est pour cette raison même qu'on l'a passée jusqu'à présent sous silence. Peut-être, en effet, n'a-t-elle pas place parmi les sciences humaines ni à côté d'elles: il est probable qu'elle entretient avec elles toutes un rapport étrange, indéfini, ineffaçable, et plus fondamental que ne le serait un rapport de voisinage dans un espace commun.

Il est vrai que l'Histoire a existé bien avant la constitution des sciences humaines; depuis le fond de l'âge grec, elle a exercé dans la culture occidentale un certain nombre de fonctions majeures: mémoire, mythe, transmission de la Parole et de l'Exemple, véhicule de la tradition, conscience critique du présent, déchiffrement du destin de l'humanité, anticipation sur le futur ou promesse d'un retour. Ce qui caractérisait cette Histoire - ce qui du moins peut la définir, en ses traits généraux, par opposition à la nôtre - c'est qu'en ordonnant le temps des humains au devenir du monde (dans une sorte de grande chronologie cosmique comme chez les stoïciens), ou inversement en étendant jusqu'aux moindres parcelles de la nature le principe et le mouvement d'une destination humaine (un peu à la manière de la

Providence chrétienne), on concevait une grande histoire lisse, uniforme en chacun de ses points qui aurait entraîné dans une même dérive, une même chute ou une même ascension, un même cycle, tous les hommes et avec eux les choses, les animaux, chaque être vivant ou inerte, et jusqu'aux visages les plus calmes de la terre. Or, c'est cette unité qui s'est trouvée fracturée au début du XIXe siècle, dans le grand bouleversement de l'épistémè occidentale: on a découvert une historicité propre à la nature; on a même défini pour chaque grand type du vivant des formes d'ajustement au milieu qui allaient permettre de définir par la suite son profil d'évolution; bien plus on a pu montrer que des activités aussi singulièrement humaines que le travail ou le langage détenaient, en elles-mêmes, une historicité qui ne pouvait pas trouver sa place dans le grand récit commun aux choses et aux. hommes: la production a des modes de développement, le capital des modes d'accumulation, les prix des lois d'oscillation et de changements qui ne peuvent ni se rabattre sur les lois naturelles ni se réduire à la marche générale de l'humanité; de même le langage ne se modifie pas tellement avec les migrations, le commerce et les guerres, au gré de ce qui arrive à l'homme ou à la fantaisie de ce qu'il peut inventer, mais sous des conditions`qui appartiennent en propre aux formes phonétiques et grammaticales dont il est constitué; et si on a pu dire que les divers langages naissent, vivent, perdent de leur force en vieillissant et finissent par mourir, cette métaphore biologique n'est pas faite pour dissoudre leur histoire dans un temps qui serait celui de la vie, mais plutôt pour souligner qu'ils ont eux aussi des lois internes de fonctionnement et que leur chronologie se développe selon un temps qui relève d'abord de leur cohérence singulière.

On incline d'ordinaire à croire que le XIXe siècle pour des raisons en majeure partie politiques et sociales a porté une attention plus aiguë à l'histoire humaine, qu'on a abandonné l'idée d'un ordre ou d'un plan continu du temps, celle également d'un progrès ininterrompu, et qu'en voulant raconter sa propre ascension, la bourgeoisie a rencontré, dans le calendrier de sa victoire, l'épaisseur historique des institutions, la pesanteur des habitudes et des croyances, la violence des luttes, l'alternance des succès et des échecs. Et on suppose qu'à partir de là on a étendu l'historicité découverte en l'homme aux objets qu'il avait fabriqués, au langage qu'il parlait, et plus loin encore à la vie. L'étude des économies, l'histoire des littératures et des grammaires, en fin de compte l'évolution du vivant ne seraient rien que l'effet de diffusion, sur des plages de la connaissance de plus en plus lointaines, d'une historicité découverte d'abord en l'homme. C'est en réalité le contraire qui s'est passé. Les choses ont reçu d'abord une historicité propre qui les a libérées de cet espace continu qui leur imposait la même chronologie qu'aux hommes. Si bien que l'homme s'est trouvé comme dépossédé de ce qui constituait les contenus les plus manifestes de son Histoire: la nature ne lui parle plus de la création ou de la fin du monde, de sa dépendance ou de son prochain jugement; elle ne parle plus que d'un temps naturel; ses

richesses ne lui indiquent plus l'ancienneté ou le retour prochain d'un âge d'or; elles ne parlent plus que des conditions de la production qui se modifient dans l'Histoire; le langage ne porte plus les marques d'avant Babel ou des premiers cris qui ont pu retentir dans la forêt; il porte les armes de sa propre filiation. L'être humain n'a plus d'histoire: ou plutôt, puisqu'il parle, travaille et vit, il se trouve, en son être propre, tout enchevêtré à des histoires qui ne lui sont ni subordonnées ni homogènes. Par la fragmentation de l'espace où s'étendait continûment le savoir classique, par l'enroulement de chaque domaine ainsi affranchi sur son propre devenir, l'homme qui apparaît au début du XIXe siècle est «déshistoricisé».

Et les valeurs imaginaires qu'a pris alors le passé, tout le halo lyrique qui a entouré, à cette époque, la conscience de l'histoire, la vive curiosité pour les documents ou les traces que le temps a pu laisser derrière lui, - tout ceci manifeste en surface le fait nu que l'homme s'est trouvé vide d'histoire, mais qu'il était déjà à la tâche pour retrouver au fond de lui-même, et parmi toutes les choses qui pouvaient encore lui renvoyer son image (les autres s'étant tues et repliées sur elles-mêmes), une historicité qui lui fût liée essentiellement. Mais cette historicité est tout de suite ambiguë. Puisque l'homme ne se donne au savoir positif que dans la mesure ou il parle, travaille et vit, son histoire pourra-t-elle être autre chose que le noeud inextricable de temps différents, qui leur sont étrangers et qui sont hétérogènes les uns aux autres? L'histoire de l'homme sera-t-elle plus qu'une sorte de modulation commune aux changements dans les conditions de vie (climats, fécondité du sol, modes de culture, exploitation des richesses), aux transformations de l'économie (et par voie de conséquence do la société et des institutions) et à la succession des formes et des usages de la langue? Mais alors l'homme n'est pas lui-même historique: le temps lui venant d'ailleurs que de lui-même, il ne se constitue comme sujet d'Histoire que par la superposition de l'histoire des êtres, de l'histoire des choses, de l'histoire des mots. Il est soumis à leurs purs événements. Mais aussitôt ce rapport de simple passivité se renverse: car ce qui parle dans le langage, ce qui travaille et consomme dans l'économie, ce qui vit dans la vie humaine, c'est l'homme lui-même; et à ce titre, il a droit lui aussi à un devenir tout aussi positif que celui des êtres et des choses, non moins autonome, - et peut-être même plus fondamental: n'est-ce pas une historicité propre à l'homme et inscrite profondément dans son être, qui lui permet de s'adapter comme tout vivant et d'évoluer lui aussi (mais grâce à des outils, à des techniques, à des organisations qui n'appartiennent à aucun autre vivant), qui lui permet d'inventer des formes de production, de stabiliser, de prolonger ou d'abréger la validité des lois économiques par la conscience qu'il en prend et par les institutions qu'il aménage à partir d'elles ou autour d'elles, qui lui permet enfin d'exercer sur le langage, en chacune des paroles qu'il prononce, une sorte de pression intérieure constante qui insensiblement le fait glisser sur lui-même en chaque instant du temps. Ainsi apparaît derrière l'histoire

des positivités, celle, plus radicale, de l'homme lui-même. Histoire qui concerne maintenant l'être même de l'homme, puisqu'il s'avère que non seulement il «a» autour de lui «de l'Histoire», mais qu'il est lui-même en son historicité propre ce par quoi se dessine une histoire de la vie humaine, une histoire de l'économie, une histoire des langages. Il y aurait donc à un niveau très enfoncé une historicité de l'homme qui serait à elle-même sa propre histoire mais aussi la dispersion radicale qui fonde toutes les autres. C'est bien cette érosion première que le XIXe siècle a cherché dans son souci de tout historiciser, d'écrire à propos de toute chose une histoire générale, de remonter sans cesse dans le temps, et de replacer les choses les plus stables dans la libération du temps. Là encore, il faut sans doute réviser la manière dont on écrit traditionnellement l'histoire de l'Histoire; on a l'habitude de dire qu'avec le XIXe siècle a cessé la pure chronique des événements, la simple mémoire d'un passé peuplé seulement d'individus et d'accidents, et qu'on a cherché les lois générales du devenir. En fait, nulle histoire ne fut plus «explicative», plus préoccupée de lois générales et de constantes que celles de l'âge classique, - lorsque le monde et l'homme, d'un seul tenant, faisaient corps en une histoire unique. A partir du XIXe siècle, ce qui vient à la lumière, c'est une forme nue de l'historicité humaine, - le fait que l'homme en tant que tel est exposé à l'événement. De là, le souci soit de trouver des lois à cette pure forme (et ce sont des philosophies comme celles de Spengler), soit de la définir à partir du fait que l'homme vit, que l'homme travaille, que l'homme parle et pense: et ce sont les interprétations de l'Histoire à partir de l'homme envisagé comme espèce vivante, ou à partir des lois de l'économie, ou à partir des ensembles culturels.

En tout cas, cette disposition de l'Histoire dans l'espace épistémologique est d'une grande importance pour son rapport aux sciences humaines. Puisque l'homme historique, c'est l'homme vivant, travaillant et parlant, tout contenu de l'Histoire quel qu'il soit relève de la psychologie, de la sociologie ou des sciences du langage. Mais inversement, puisque l'être humain est devenu de part en part historique, aucun des contenus analysés par les sciences humaines ne peut rester stable en lui-même ni échapper au mouvement de l'Histoire Et ceci pour deux raisons: parce que la psychologie, la sociologie, la philosophie, même quand on les applique à des objets - c'est-à-dire à des hommes - qui leur sont contemporains ne visent jamais que des découpes synchroniques à l'intérieur d'une historicité qui les constitue et les traverse; parce que les formes prises successivement par les sciences humaines, le choix qu'elles font de leur objet, les méthodes qu'elles leur appliquent sont donnés par l'Histoire, sans cesse portés par elle et modifiés à son gré. Plus l'Histoire essaie de dépasser son propre enracinement historique, plus elle fait d'efforts pour rejoindre, par-delà la relativité historique de son origine et de ses options, la sphère de l'universalité, plus clairement elle porte les stigmates de sa naissance historique, plus évidemment apparaît à travers elle l'histoire dont elle-même fait partie (et là encore, Spengler et

tous les philosophes de l'histoire en portent témoignage); inversement, mieux elle accepte sa relativité, plus elle s'enfonce dans le mouvement qui lui est commun avec ce qu'elle raconte, plus alors elle tend à la minceur du récit, et tout le contenu positif qu'elle se donnait à travers les sciences humaines se dissipe.

L'Histoire forme donc pour les sciences humaines un milieu d'accueil à la fois privilégié et dangereux. A chaque science de l'homme elle donne un arrière-fond qui l'établit, lui fixe un sol et comme une patrie: elle détermine la plage culturelle - l'épisode chronologique, l'insertion géographique - où on peut reconnaître à ce savoir sa validité; mais elle les cerne d'une frontière qui les limite, et ruine d'entrée de jeu leur prétention à valoir dans l'élément de l'universalité. Elle révèle de cette manière que si l'homme - avant même de le savoir - a toujours été soumis aux déterminations que peuvent manifester la psychologie, la sociologie, l'analyse des langages, il n'est pas pour autant l'objet intemporel d'un savoir qui, au moins au niveau de ses droits, serait lui-même sans âge. Même lorsqu'elles évitent toute référence à l'histoire, les sciences humaines (et à ce titre on peut placer l'histoire parmi elles) ne font jamais que mettre en rapport un épisode culturel avec un autre (celui auquel elles s'appliquent comme à leur objet, et celui où elles s'enracinent quant à leur existence, leur mode d'être, leurs méthodes et leurs concepts) (et si elles s'appliquent à leur propre synchronie, c'est à lui-même qu'elles rapportent l'épisode culturel dont elles sont issues. Si bien que l'homme n'apparaît jamais dans sa positivité sans que celle-ci soit aussitôt limitée par l'illimité de l'Histoire.

On voit se reconstituer ici un mouvement analogue à celui qui animait de l'intérieur tout le domaine des sciences de l'homme: tel qu'il a été analysé plus haut, ce mouvement renvoyait perpétuellement des positivités qui déterminent l'être de l'homme à la finitude qui fait apparaître ces mêmes positivités; de sorte que les sciences étaient prises elles-mêmes dans cette grande oscillation, mais qu'à leur tour elles la reprenaient dans la forme de leur propre positivité en cherchant à aller sans cesse du conscient à l'inconscient. Or, voilà qu'avec l'Histoire une oscillation semblable recommence; mais cette fois, elle ne joue pas entre la positivité de l'homme pris comme objet (et manifesté empiriquement par le travail, la vie et le langage) et les limites radicales de son être; elle joue entre les limites temporelles qui définissent les formes singulières du travail, de la vie et du langage, et la positivité historique du sujet qui, par la connaissance, trouve accès jusqu'à eux. Ici encore, le sujet et l'objet sont liés dans une mise en question réciproque; mais alors que là bas cette mise en question se faisait à l'intérieur même de la connaissance positive, et par le progressif dévoilement de l'inconscient par la conscience, ici elle se fait aux confins extérieurs de l'objet et du sujet; elle désigne l'érosion à laquelle tous deux sont soumis, la dispersion qui les écarte l'un de l'autre, les arrachant à une positivité calme, enracinée et définitive. En dévoilant l'inconscient comme leur objet le plus fondamental, les sciences humaines montraient qu'il y

avait toujours à penser encore dans ce qui était déjà pensé au niveau manifeste; en découvrant la loi du temps comme limite externe des sciences humaines, l'Histoire montre que tout ce qui est pensé le sera encore par une pensée qui n'a pas encore vu le jour. Mais peut-être, n'avons-nous là, sous les formes concrètes de l'inconscient et de l'Histoire, que les deux faces de cette finitude qui en découvrant qu'elle était à elle-même son propre fondement, a fait apparaître au XIXe siècle la figure de l'homme: une finitude sans infini, c'est sans doute une finitude qui n'a jamais fini, qui est toujours en retrait par rapport à elle-même, à qui il reste encore quelque chose à penser dans l'instant même où elle pense, à qui il reste toujours du temps pour penser de nouveau ce qu'elle a pensé.

Dans la pensée moderne, l'historicisme et l'analytique de la finitude se font face. L'historicisme est une manière de faire valoir pour lui-même le perpétuel rapport critique qui joue entre l'Histoire et les sciences humaines. Mais il l'instaure au seul niveau des positivités: la connaissance positive de l'homme est limitée par la positivité historique du sujet qui connaît, de sorte que le moment de la finitude est dissous dans le jeu d'une relativité à laquelle il n'est pas possible d'échapper et qui vaut elle-même comme un absolu. Etre fini, ce serait tout simplement être pris par les lois d'une perspective qui à la fois permet une certaine saisie - du type de la perception ou de la compréhension - et empêche que celle-ci soit jamais intellection universelle et définitive. Toute connaissance s'enracine dans une vie, une société, un langage qui ont une histoire; et dans cette histoire même elle trouve l'élément qui lui permet de communiquer avec d'autres formes de vie, d'autres types de société, d'autres significations: c'est pourquoi l'historicisme implique toujours une certaine philosophie ou du moins une certaine méthodologie de la compréhension vivante (dans l'élément de la Lebenswelt), de la communication interhumaine (sur fond des organisations sociales) et de l'herméneutique (comme ressaisie à travers le sens manifeste d'un discours d'un sens à la fois second et premier, c'est-à-dire plus caché mais plus fondamental). Par là, les différentes positivités formées par l'Histoire et déposées en elle peuvent entrer en contact les unes avec les autres, s'envelopper sur le mode de la connaissance, libérer le contenu qui sommeille en elles; ce ne sont pas alors les limites elles-mêmes qui apparaissent dans leur rigueur impérieuse, mais des totalités partielles, des totalités qui se trouvent limitées de fait, des totalités dont on peut, jusqu'à un certain point, faire bouger les frontières, mais qui ne s'étendront jamais dans l'espace d'une analyse définitive, et ne s'élèveront jamais non plus jusqu'à la totalité absolue. C'est pourquoi l'analyse de la finitude ne cesse de revendiquer contre l'historicisme la part que celui-ci avait négligée: elle a pour projet de faire surgir, au fondement de toutes les positivités et avant elles, la finitude qui les rend possibles; là où l'historicisme cherchait la possibilité et la justification de rapports concrets entre des totalités bornées, dont le mode d'être était donné à l'avance par la vie, ou les formes sociales, ou les significations du langage, l'analytique de la finitude veut

interroger ce rapport de l'être humain à l'être qui en désignant la finitude rend possibles les positivités en leur mode d'être concret.

V. PSYCHANALYSE, ETHNOLOGIE

La psychanalyse et l'ethnologie occupent dans notre savoir une place privilégiée. Non point sans doute parce qu'elles auraient, mieux que toute autre science humaine, assis leur positivité et accompli enfin le vieux projet d'être véritablement scientifiques; plutôt parce qu'aux confins de toutes les connaissances sur l'homme, elles forment à coup sûr un trésor inépuisable d'expériences et de concepts, mais surtout un perpétuel principe d'inquiétude, de mise en question, de critique et de contestation de ce qui a pu sembler, par ailleurs, acquis. Or, il y a à cela une raison qui tient à l'objet que respectivement elles se donnent l'une et l'autre, mais qui tient plus encore à la position qu'elles occupent et à la fonction qu'elles exercent dans l'espace général de l'épistémè. La psychanalyse, en effet, se tient au plus près de cette fonction critique dont on a vu qu'elle était intérieure à toutes les sciences humaines. En se donnant pour tâche de faire parler à travers la conscience le discours de l'inconscient, la psychanalyse avance dans la direction de cette région fondamentale où se jouent les rapports de la représentation et de la finitude. Alors que toutes les sciences humaines ne vont vers l'inconscient qu'en lui tournant le dos, attendant qu'il se dévoile à mesure que se fait, comme à reculons, l'analyse de la conscience, la psychanalyse, elle, pointe vers lui directement, de propos délibéré, - non point vers ce qui doit s'expliciter peu à peu dans l'éclairage progressif de l'implicite, mais vers ce qui est là et qui se dérobe, qui existe avec la solidité muette d'une chose, d'un texte fermé sur lui-même, ou d'une lacune blanche dans un texte visible, et qui par là se défend. Il n'y a pas à supposer que la démarche freudienne est la composante d'une interprétation du sens et d'une dynamique de la résistance ou du barrage; en suivant le même chemin que les sciences humaines, mais avec le regard tourné à contresens, la psychanalyse va vers le moment inaccessible par définition à toute connaissance théorique de l'homme, à toute saisie continue en termes de signification, de conflit ou de fonction - où les contenus de la conscience s'articulent ou plutôt restent béants sur la finitude de l'homme. C'est-à-dire qu'à la différence des sciences humaines, qui, tout en rebroussant chemin vers l'inconscient, demeurent toujours dans l'espace du représentable, la psychanalyse avance pour enjamber la représentation, la déborder du côté de la finitude et faire ainsi surgir, là où on attendait les fonctions porteuses de leurs normes, les conflits chargés de règles, et les significations formant système, le fait nu qu'il puisse y avoir système (donc signification), règle (donc opposition), norme (donc fonction). Et en cette région où la représentation reste en suspens, au bord d'elle-même, ouverte en quelque sorte sur la fermeture de la finitude, se

dessinent les trois figures par lesquelles la vie, avec ses fonctions et ses normes vient se fonder dans la répétition muette de la Mort, les conflits et les règles, dans l'ouverture dénudée du Désir, les significations et les systèmes dans un langage qui est en même temps Loi. On sait comment psychologues et philosophes ont appelé tout cela: mythologie freudienne. Il était bien nécessaire que cette démarche de Freud leur ait paru telle; pour un savoir qui se loge dans le représentable, ce qui borde et définit, vers l'extérieur, la possibilité même de la représentation ne peut être que mythologie. Mais quand on suit, dans son allant, le mouvement de la psychanalyse, ou quand on parcourt l'espace épistémologique en son ensemble, on voit bien que ces figures - imaginaires sans doute pour un regard myope - sont les formes mêmes de la finitude, telle qu'elle est analysée dans`la pensée moderne: la mort n'est-elle pas ce à partir de quoi le savoir en général est possible, - si bien qu'elle serait, du côté de la psychanalyse, la figure de ce redoublement empirico-transcendantal qui caractérise dans la finitude le mode d'être de l'homme? Le désir n'est-il pas ce qui demeure toujours impensé au coeur de la pensée? Et cette Loi-Langage (à la fois parole et système de la parole) que la psychanalyse s'efforce de faire parler, n'est-elle pas ce en quoi toute signification prend une origine plus lointaine qu'elle-même, mais aussi ce dont le retour est promis dans l'acte même de l'analyse? Il est bien vrai que jamais ni cette Mort, ni ce Désir, ni cette Loi ne peuvent se rencontrer à l'intérieur du savoir qui parcourt en sa positivité le domaine empirique de l'homme; mais la raison en est qu'ils désignent les conditions de possibilité de tout savoir sur l'homme.

Et précisément lorsque ce langage se montre à l'état nu, mais se dérobe en même temps hors de toute signification comme s'il était un grand système despotique et vide, lorsque le Désir règne à l'état sauvage, comme si la rigueur de sa règle avait nivelé toute opposition, lorsque la Mort domine toute fonction psychologique et se tient au-dessus d'elle comme sa norme unique et dévastatrice, - alors nous reconnaissons la folie sous sa forme présente, la folie telle qu'elle se donne à l'expérience moderne, comme sa vérité et son altérité. En cette figure empirique, et pourtant étrangère à (et dans) tout ce que nous pouvons expérimenter, notre conscience ne trouve plus comme au XVIe siècle la trace d'un autre monde; elle ne constate plus l'errement de la raison dévoyée; elle voit surgir ce qui nous est, périlleusement, le plus proche, - comme si, soudain, se profilait en relief le creux même de notre existence; la finitude, à partir de quoi nous sommes, et nous pensons, et nous savons, est soudain devant nous, existence à la fois réelle et impossible, pensée que nous ne pouvons pas penser, objet pour notre savoir mais qui se dérobe toujours à lui. C'est pourquoi la psychanalyse trouve en cette folie par excellence - que les psychiatres appellent schizophrénie - son intime, son plus invincible tourment: car en cette folie se donnent, sous une forme absolument manifeste et absolument retirée, les formes de la finitude vers laquelle d'ordinaire elle avance indéfiniment (et dans l'interminable), à partir de ce qui lui

est volontairement-involontairement offert dans le langage du patient. De sorte que la psychanalyse «s'y reconnaît», quand elle est placée devant ces mêmes psychoses auxquelles pourtant (ou plutôt pour cette même raison) elle n'a guère d'accès: comme si la psychose étalait dans une illumination cruelle et donnait sur un mode non pas trop lointain, mais justement trop proche, ce vers quoi l'analyse doit lentement cheminer.

Mais ce rapport de la psychanalyse avec ce qui rend possible tout savoir en général dans l'ordre des sciences humaines a encore une autre conséquence. C'est qu'elle ne peut pas se déployer comme pure connaissance spéculative ou théorie générale de l'homme. Elle ne peut traverser le champ tout entier de la représentation, essayer de contourner ses frontières, pointer vers le plus fondamental, dans la forme d'une science empirique bâtie. A partir d'observations soigneuses; cette percée ne peut être faite qu'à l'intérieur d'une pratique où ce n'est pas seulement la connaissance qu'on a de l'homme qui est engagée, mais l'homme lui-même, - l'homme avec cette Mort qui est à l'oeuvre dans sa souffrance, ce Désir qui a perdu son objet, et ce langage par lequel, à travers lequel s'articule silencieusement sa Loi. Tout savoir analytique est donc invinciblement lié à une pratique, à cet étranglement du rapport entre deux individus, dont l'un écoute le langage de l'autre, affranchissant ainsi son désir de l'objet qu'il a perdu (lui faisant entendre qu'il l'a perdu), et le libérant du voisinage toujours répété de la mort (lui faisant entendre qu'un jour il mourra). C'est pourquoi rien n'est plus étranger à la psychanalyse que quelque chose comme une théorie générale de l'homme ou une anthropologie.

De même que la psychanalyse se place dans la dimension de l'inconscient (de cette animation critique qui inquiète de l'intérieur tout le domaine des sciences de l'homme), l'ethnologie se place dans celle de l'historicité (de cette perpétuelle oscillation qui fait que les sciences humaines sont toujours contestées, vers l'extérieur, par leur propre histoire). Sans doute, est-il difficile de soutenir que l'ethnologie a un rapport fondamental avec l'historicité puisqu'elle est traditionnellement la connaissance des peuples sans histoire; en tout cas, elle étudie dans les cultures (à la fois par choix systématique et par défaut de documents) plutôt les invariants de structure que la succession des événements. Elle suspend le long discours «chronologique» par lequel nous essayons de réfléchir à l'intérieur d'elle-même notre propre culture, pour faire surgir des corrélations synchroniques dans d'autres formes culturelles. Et pourtant l'ethnologie n'est elle-même possible qu'à partir d'une certaine situation, d'un événement absolument singulier, où se trouvent engagées à la fois notre historicité et celle de tous les hommes qui peuvent constituer l'objet d'une ethnologie (étant bien entendu que nous pouvons parfaitement faire l'ethnologie de notre propre société): l'ethnologie s'enracine, en effet, dans une possibilité qui appartient en propre à l'histoire de notre culture, plus encore à son rapport fondamental à toute histoire, et qui lui permet de se lier aux autres cultures sur le mode de la pure théorie. Il y a une certaine position

de la ratio occidentale qui s'est constituée dans son histoire et qui fonde le rapport qu'elle peut avoir à toutes les autres sociétés, même à cette société où elle est historiquement apparue. Ce n'est pas dire, évidemment, que la situation colonisatrice soit indispensable à l'ethnologie: ni l'hypnose, ni l'aliénation du malade dans le personnage fantasmatique du médecin ne sont constitutives de la psychanalyse; mais tout comme celle-ci ne peut se déployer que dans la violence calme d'un rapport singulier et du transfert qu'il appelle, de la même façon l'ethnologie ne prend ses dimensions propres que dans la souveraineté historique - toujours retenue mais toujours actuelle - de la pensée européenne et du rapport qui peut l'affronter à toutes les autres cultures comme à elle-même.

Mais ce rapport (dans la mesure où l'ethnologie ne cherche pas à l'effacer, mais le creuse au contraire en s'installant définitivement en lui) ne l'enferme pas dans les jeux circulaires, de l'historicisme; il la met plutôt en position de contourner leur péril en inversant le mouvement qui les fait naître: au lieu, en effet, de rapporter les contenus empiriques, tels que la psychologie, la sociologie ou l'analyse des littératures et des mythes peuvent les faire apparaître, à la positivité historique du sujet qui les perçoit, l'ethnologie place les formes singulières de chaque culture, les différences qui l'opposent aux autres, les limites par quoi elle se définit et se ferme sur sa propre cohérence, dans la dimension où se nouent ses rapports avec chacune des trois grandes positivités (la vie, le besoin et le travail, le langage): ainsi, l'ethnologie montre comment se fait dans une culture la normalisation des grandes fonctions biologiques, les règles qui rendent possibles ou obligatoires toutes les formes d'échange, de production et de consommation, les systèmes qui s'organisent autour ou sur le modèle des structures linguistiques.

L'ethnologie s'avance donc vers la région où les sciences humaines s'articulent sur cette biologie, sur cette économie, sur cette philologie et cette linguistique dont on a vu de quelle hauteur elles les surplombaient: c'est pourquoi le problème général de toute ethnologie est bien celui des rapports (de continuité ou de discontinuité) entre la nature et la culture. Mais en ce mode d'interrogation, le problème de l'histoire se trouve retourné: car il s'agit alors de déterminer, d'après les systèmes symboliques utilisés, d'après les règles prescrites, d'après les normes fonctionnelles choisies et posées, de quelle sorte de devenir historique chaque culture est susceptible; elle cherche à ressaisir, dès la racine, le mode d'historicité qui peut y apparaître, et les raisons pour lesquelles l'histoire y sera nécessairement cumulative ou circulaire, progressive ou soumise à des oscillations régulatrices, capable d'ajustements spontanés ou soumise à des crises. Et ainsi se trouve mis au jour le fondement de cette dérive historique à l'intérieur de laquelle les différentes sciences humaines prennent leur validité et peuvent être appliquées à une culture donnée et sur une plage synchronique donnée.

L'ethnologie comme la psychanalyse interroge non pas l'homme lui-même, tel qu'il peut apparaître dans les sciences humaines, mais la région qui rend possible en général un savoir sur l'homme; comme

la psychanalyse, elle traverse tout le champ de ce savoir dans un mouvement qui tend à en rejoindre les limites. Mais la psychanalyse se sert du rapport singulier du transfert pour découvrir aux confins extérieurs de la représentation le Désir, la Loi, la Mort, qui dessinent à l'extrême du langage et de la pratique analytiques les figures concrètes de la finitude; l'ethnologie, elle, se loge à l'intérieur du rapport singulier que la ratio occidentale établit avec toutes les autres cultures; et à partir de là, elle contourne les représentations que les hommes, dans une civilisation, peuvent se donner d'eux-mêmes, de leur vie, de leurs besoins, des significations déposées dans leur langage; et elle voit surgir derrière ces représentations les normes à partir desquelles les hommes accomplissent les fonctions de la vie, mais en repoussent leur pression immédiate, les règles à travers lesquelles ils éprouvent et maintiennent leurs besoins, les systèmes sur fond desquels toute signification leur est donnée. Le privilège de l'ethnologie et de la psychanalyse, la raison de leur profonde parenté et de leur symétrie, - il ne faut donc pas les chercher dans un certain souci qu'elles auraient l'une et l'autre de percer la profonde énigme, la part la plus secrète de la nature humaine; en fait ce qui miroite dans l'espace de leur discours, c'est beaucoup plutôt l'a priori historique de toutes les sciences de l'homme, - les grandes césures, les sillons, les partages qui, dans l'épistémè occidentale, ont dessiné le profil de l'homme et l'ont disposé pour un savoir possible. Il était donc bien nécessaire qu'elles soient toutes deux des sciences de l'inconscient: non pas parce qu'elles atteignent en l'homme ce qui est au-dessous de sa conscience, mais parce qu'elles se dirigent vers ce qui, hors de l'homme, permet qu'on sache, d'un savoir positif, ce qui se donne ou échappe à sa conscience. On peut comprendre à partir de là un certain nombre de faits décisifs. Et au premier rang, celui-ci: que la psychanalyse et l'ethnologie ne sont pas tellement des sciences humaines à côté des autres, mais qu'elles en parcourent le domaine entier, qu'elles l'animent sur toute sa surface, qu'elles répandent partout leurs concepts, qu'elles peuvent proposer en tous lieux leurs méthodes de déchiffrement et leurs interprétations. Nulle science humaine ne peut s'assurer d'être quitte avec elles, ni tout à fait indépendante de ce qu'elles ont pu découvrir, ni certaine de ne pas relever d'elles d'une manière ou d'une autre. Mais leur développement a ceci de particulier qu'elles ont beau avoir cette «portée» quasi universelle, elles n'approchent pas pour autant d'un concept général de l'homme: à aucun moment, elles ne tendent à cerner ce qu'il pourrait y avoir de spécifique, d'irréductible en lui, d'uniformément valable partout où il est donné à l'expérience. L'idée d'une «anthropologie psychanalytique», l'idée d'une «nature humaine» restituée par l'ethnologie ne sont que des voeux pieux. Non seulement elles peuvent se passer du concept d'homme, mais elles ne peuvent pas passer par lui, car elles s'adressent toujours à ce qui en constitue les limites extérieures. On peut dire de toutes deux ce que Lévi-Strauss disait de l'ethnologie: qu'elles dissolvent l'homme. Non qu'il s'agisse de le retrouver mieux, et plus pur et comme libéré; mais parce qu'elles

remontent vers ce qui en fomente la positivité. Par rapport aux «sciences humaines», la psychanalyse et l'ethnologie sont plutôt des «contre-sciences»; ce qui ne veut pas dire qu'elles sont moins «rationnelles» ou «objectives» que les autres, mais qu'elles les prennent à contre-courant, les ramènent à leur socle épistémologique, et qu'elles ne cessent de «défaire» cet homme qui dans les sciences humaines fait et refait sa positivité. On comprend enfin que psychanalyse et ethnologie soient établies l'une en face de l'autre, dans une corrélation fondamentale: depuis Totem et Tabou, l'instauration d'un champ qui leur serait commun, la possibilité d'un discours qui pourrait aller de l'une à l'autre sans discontinuité, la double articulation de l'histoire des individus sur l'inconscient des cultures, et de l'historicité de celles-ci sur l'inconscient des individus, ouvrent sans doute les problèmes les plus généraux qui puissent se poser à propos de l'homme.

On devine le prestige et l'importance d'une ethnologie qui, au lieu de se définir d'abord, comme elle l'a fait jusqu'ici, par l'étude des sociétés sans histoire, chercherait délibérément son objet du côté des processus inconscients qui caractérisent le système d'une culture donnée; elle ferait jouer ainsi le rapport d'historicité, constitutif de toute ethnologie en général, à l'intérieur de la dimension où s'est toujours déployée la psychanalyse. Ce faisant, elle n'assimilerait pas les mécanismes et les formes d'une société à la pression et à la répression de fantasmes collectifs, retrouvant ainsi, mais à une plus grande échelle, ce que l'analyse peut découvrir au niveau des individus; elle définirait comme système des inconscients culturels l'ensemble des structures formelles qui rendent signifiants les discours mythiques, donnent leur cohérence et leur nécessité aux règles qui régissent les besoins, fondent autrement qu'en nature, ailleurs que sur de pures fonctions biologiques, les normes de vie. On devine l'importance symétrique d'une psychanalyse qui, de son côté, rejoindrait la dimension d'une ethnologie, non pas par l'instauration d'une «psychologie culturelle», non pas par l'explication sociologique de phénomènes manifestés au niveau des individus, mais par la découverte que l'inconscient lui aussi possède - ou plutôt qu'il est lui-même une certaine structure formelle. Par là, ethnologie et psychanalyse viendraient, non pas se superposer ni même peut-être se rejoindre, mais se croiser comme deux lignes orientées différemment: l'une allant de l'élision apparente du signifié dans la névrose, à la lacune dans le système signifiant par où celle-ci vient ; se manifester; l'autre allant de l'analogie des signifiés multiples (dans les mythologies, par exemple) à l'unité d'une structure dont les transformations formelles délivreraient la diversité des récits. Ce ne serait donc pas au niveau des rapports entre individu et société, comme on l'a cru souvent, que la psychanalyse et l'ethnologie pourraient s'articuler l'une sur l'autre; ce n'est pas parce que l'individu fait partie de son groupe, ce n'est pas parce qu'une culture se reflète et s'exprime d'une manière plus ou moins déviante dans l'individu, que ces deux formes de savoir sont voisines. Elles n'ont à vrai dire qu'un point commun,

mais il est essentiel et inévitable: c'est celui où elles se coupent à angle droit: car la chaîne signifiante par quoi se constitue l'expérience unique de l'individu est perpendiculaire au système formel à partir duquel se constituent les significations d'une culture: à chaque instant la structure propre de l'expérience individuelle trouve dans les systèmes de la société un certain nombre de choix possibles (et de possibilités exclues) (inversement les structures sociales trouvent en chacun de leurs points de choix un certain nombre d'individus possibles (et d'autres qui ne le sont pas), - de même que dans le langage la structure linéaire rend toujours possible à un moment donné le choix entre plusieurs mots ou plusieurs phonèmes (mais exclut tous les autres). Alors, se forme le thème d'une théorie pure du langage qui donnerait à l'ethnologie et à la psychanalyse ainsi conçues leur modèle formel. Il y aurait ainsi une discipline qui pourrait couvrir dans son seul parcours aussi bien cette dimension de l'ethnologie qui rapporte les sciences humaines aux positivités qui les bordent, que cette dimension de la psychanalyse qui rapporte le savoir de l'homme à la finitude qui le fonde. Avec la linguistique, on aurait une science parfaitement fondée dans l'ordre des positivités extérieures à l'homme (puisqu'il s'agit de langage pur) et qui, traversant tout l'espace des sciences humaines rejoindrait la question de la finitude (puisque c'est à travers le langage, et en lui que la pensée peut penser: de sorte qu'il est en lui-même une positivité qui vaut comme le fondamental). Au-dessus de l'ethnologie et de la psychanalyse, plus exactement intriquée avec elles, une troisième «contre-science» viendrait parcourir, animer, inquiéter, tout le champ constitué des sciences humaines, et en le débordant aussi bien du côté des positivités que du côté de la finitude, elle en formerait la contestation la plus générale. Comme les deux autres contre-sciences, elle ferait apparaître, sur un mode discursif, les formes limites des sciences humaines; comme elles deux, elle logerait son expérience dans ces régions éclairées et dangereuses où le savoir de l'homme joue, sous les espèces de l'inconscient et de l'historicité, son rapport avec ce qui les rend possibles. A elles trois, elles risquent, en l'«exposant», cela même qui a permis à l'homme d'être connu. Ainsi se file sous ses yeux le destin de l'homme, mais il se file à l'envers; sur ces étranges fuseaux, il est reconduit aux formes de sa naissance, à la patrie qui l'a rendu possible. Mais n'est-ce pas une manière de l'amener à sa fin? car la linguistique ne parle pas plus de l'homme lui-même, que la psychanalyse ou l'ethnologie.

On dira peut-être qu'en jouant ce rôle, la linguistique ne fait que reprendre les fonctions qui avaient été jadis celles de la biologie ou de l'économie, lorsqu'au XIXe siècle et au début du XXe on avait voulu unifier les sciences humaines sous des concepts empruntés à la biologie ou à l'économie. Mais la linguistique risque d'avoir un rôle beaucoup plus fondamental. Et pour plusieurs raisons. D'abord parce qu'elle permet - qu'elle s'efforce en tout cas de rendre possible - la structuration des contenus eux-mêmes; elle n'est donc pas une reprise théorique des connaissances acquises par ailleurs, interprétation

d'une lecture déjà faite des phénomènes; elle ne propose pas une «version linguistique» des faits observés dans les sciences humaines, elle est le principe d'un déchiffrement premier; sous un regard armé par elle, les choses n'accèdent à l'existence que dans la mesure où elles peuvent former les éléments d'un système signifiant. L'analyse linguistique est plus une perception qu'une explication: c'est-à-dire qu'elle est constitutive de son objet même. De plus, voilà que par cette émergence de la structure (comme rapport invariant dans un ensemble d'éléments) le rapport des sciences humaines aux mathématiques se trouve ouvert à nouveau et selon une dimension toute nouvelle; il ne s'agit plus de savoir si on peut quantifier des résultats, ou si les comportements humains sont susceptibles d'entrer dans le champ d'une probabilité mesurable; la question qui se pose est de savoir si on peut utiliser sans jeu de mots la notion de structure, ou du moins si c'est de la même structure qu'on parle en mathématiques et dans les sciences humaines: question qui est centrale si on veut connaître les possibilités et les droits, les conditions et les limites d'une formalisation justifiée; on voit que le rapport des sciences de l'homme à l'axe des disciplines formelles et a priori - rapport qui n'avait pas été essentiel jusqu'alors et tant qu'on avait voulu l'identifier au droit de mesurer - se ranime et devient peut-être fondamental maintenant que dans l'espace des sciences humaines surgit également leur rapport à la positivité empirique du langage et à l'analytique de la finitude; les trois ases qui définissent le volume propre aux sciences de l'homme deviennent ainsi visibles, et presque simultanément, dans les questions qu'elles posent. Enfin, l'importance de la linguistique et de son application à la connaissance de l'homme fait réapparaître, en son insistance énigmatique, la question de l'être du langage dont on a vu combien elle était liée aux problèmes fondamentaux de notre culture. Question que l'utilisation, toujours plus étendue des catégories linguistiques alourdit encore, puisqu'il faut désormais se demander ce que doit être le langage pour structurer ainsi ce qui n'est pourtant de soi-même ni parole ni discours, et pour s'articuler sur les formes pures de la connaissance. Par un chemin beaucoup plus long et beaucoup plus imprévu, on est reconduit à ce lieu que Nietzsche et Mallarmé avaient indiqué lorsque l'un avait demandé: Qui parle? et que l'autre avait vu scintiller la réponse dans le Mot lui-même. L'interrogation sur ce qu'est le langage en son être reprend une fois encore son ton impératif.

En ce point où la question du langage resurgit avec une si forte surdétermination et où elle semble investir de toutes parts la figure de l'homme (cette figure qui avait pris justement jadis la place du Discours classique), la culture contemporaine est à l'oeuvre pour une part importante de son présent et peut-être de son avenir. D'un côté apparaissent comme soudain très proches de tous ces domaines empiriques, des questions qui semblaient jusqu'alors en être fort éloignées: ces questions sont celles d'une formalisation générale de la pensée et de la connaissance; et au moment où on les croyait encore

vouées au seul rapport de la logique et des mathématiques, voilà qu'elles ouvrent sur la possibilité et aussi sur la tâche de purifier la vieille raison empirique par la constitution de langages formels, et d'exercer une seconde critique de la raison pure à partir de formes nouvelles de l'a priori mathématique. Cependant, à l'autre extrémité de notre culture, la question du langage se trouve confiée à cette forme de parole qui n'a sans doute pas cessé de la poser, mais qui pour la première fois se la pose à elle-même. Que la littérature de nos jours soit fascinée par l'être du langage, - ce n'est là ni le signe d'une fin ni la preuve d'une radicalisation: c'est un phénomène qui enracine sa nécessité dans une très vaste configuration où se dessine toute la nervure de notre pensée et de notre savoir. Mais si la question des langages formels fait valoir la possibilité ou l'impossibilité de structurer les contenus positifs, une littérature vouée au langage fait valoir, en leur vivacité empirique, les formes fondamentales de la finitude. De l'intérieur du langage éprouvé et parcouru comme langage, dans le jeu de ses possibilités tendues à leur point extrême, ce qui s'annonce, c'est que l'homme est «fini», et qu'en parvenant au sommet de toute parole possible, ce n'est pas au coeur de lui-même qu'il arrive, mais au bord de ce qui le limite: dans cette région où rôde la mort, où la pensée s'éteint, où la promesse de l'origine indéfiniment recule. Ce nouveau mode d'être de la littérature, il fallait bien qu'il fût dévoilé dans des oeuvres comme celles d'Artaud ou de Roussel - et par des hommes comme eux; chez Artaud, le langage récusé comme discours et repris dans la violence plastique du heurt, est renvoyé au cri, au corps torturé, à la matérialité de la pensée, à la chair; chez Roussel le langage, réduit en poudre par un hasard systématiquement ménagé, raconte indéfiniment la répétition de la mort et l'énigme des origines dédoublées. Et comme si cette épreuve des formes de la finitude dans le langage ne pouvait pas être supportée, ou comme Bi elle était insuffisante (peut-être son insuffisance même était-elle insupportable), c'est à l'intérieur de la folie qu'elle s'est manifestée - la figure de la finitude se donnant ainsi dans le langage, (comme ce qui se dévoile en lui), mais aussi avant lui, en deçà, comme cette région informe, muette, insignifiante où le langage peut se libérer. Et c'est bien dans cet espace ainsi mis à découvert que la littérature, avec le surréalisme d'abord (mais sous une forme encore bien travestie) puis, de plus en plus purement, avec Kafka, avec Bataille, avec Blanchot s'est donnée comme expérience: comme expérience de la mort (et dans l'élément de la mort), de la pensée impensable (et dans sa présence inaccessible), de la répétition (de l'innocence originaire, toujours là au terme le plus proche du langage et toujours le plus éloigné); comme expérience de la finitude (prise dans l'ouverture et la contrainte de cette finitude).

On voit que ce «retour» du langage n'a pas dans nôtre culture valeur d'interruption soudaine; ce n'est point la découverte irruptive d'une évidence enfouie depuis longtemps; ce n'est point la marque d'un repli de la pensée sur elle-même, dans le mouvement par lequel elle s'affranchit de tout contenu, ni

d'un narcissisme de la littérature se libérant enfin de ce qu'elle aurait à dire, pour ne plus parler que du fait qu'elle est langage mis à nu. En fait, il s'agit là du dépli rigoureux de la culture occidentale selon la nécessité qu'elle s'est donnée à elle-même au début du XIXe siècle. Il serait faux de voir, en cet indice général de notre expérience qu'on peut appeler le «formalisme», le signe d'un dessèchement, d'une raréfaction de la pensée incapable de ressaisir la plénitude des contenus; il ne serait pas moins faux de le placer d'emblée sur l'horizon d'une nouvelle pensée et d'un nouveau savoir. C'est à l'intérieur du dessin très serré, très cohérent de l'épistémè moderne que cette expérience contemporaine a trouvé sa possibilité; c'est même lui, qui par sa logique, l'a suscitée, l'a constituée de part en part, et a rendu impossible qu'elle n'existe pas. Ce qui s'est passé à l'époque de Ricardo, de Cuvier, et de Bopp, cette forme de savoir qui s'est instaurée avec l'économie, la biologie et la philologie, la pensée de la finitude que la critique kantienne a prescrite comme tâche à la philosophie, tout ceci forme encore l'espace immédiat de notre réflexion. Nous pensons en ce lieu.

Et pourtant l'impression d'achèvement et de fin, le sentiment sourd qui porte, anime notre pensée, l'endort peut-être ainsi de la facilité de ses promesses, et qui nous fait croire que quelque chose de nouveau est en train de commencer dont on ne soupçonne qu'un trait léger de lumière au bas de l'horizon, - ce sentiment et cette impression ne sont peut-être pas mal fondés. On dira qu'ils existent, qu'ils n'ont cessé de se formuler toujours à nouveau depuis le début du XIXe siècle; on dira que Hölderlin, que Hegel, que Feuerbach et Marx avaient tous déjà cette certitude qu'en eux une pensée et peut-être une culture s'achevaient, et que du fond d'une distance qui n'était peut-être pas invincible, une autre s'approchait - dans la réserve de l'aube, dans l'éclat du midi, ou dans la dissension du jour qui s'achève. Mais cette proche, cette périlleuse imminence dont nous redoutons aujourd'hui la promesse, dont nous accueillons le danger, n'est sans doute pas de même ordre. Alors, ce que cette annonce enjoignait à la pensée, c'était d'établir pour l'homme un stable séjour sur cette terre d'où les dieux s'étaient détournés ou effacés. De nos jours, et Nietzsche là encore indique de loin le point d'inflexion, ce n'est pas tellement l'absence ou la mort de Dieu qui est affirmée mais la fin de l'homme (ce mince, cet imperceptible décalage, ce recul dans la forme de l'identité qui font que la finitude de l'homme est devenue sa fin) (il se découvre alors que la mort de Dieu et le dernier homme ont partie liée: n'est-ce pas le dernier homme qui annonce qu'il a tué Dieu, plaçant ainsi son langage, sa pensée, son rire dans l'espace du Dieu déjà mort, mais se donnant aussi comme celui qui a tué Dieu et dont l'existence enveloppe la liberté et la décision de ce meurtre? Ainsi, le dernier homme est à la fois plus vieux et plus jeune que la mort de Dieu; puisqu'il a tué Dieu, c'est lui-même qui doit répondre de sa propre finitude; mais puisque c'est dans la mort de Dieu qu'il parle, qu'il pense et existe, son meurtre lui-même est voué à mourir; des dieux nouveaux, les mêmes, gonflent déjà l'Océan futur; l'homme va

disparaître. Plus que la mort de Dieu, - ou plutôt dans le sillage de cette mort et selon une corrélation profonde avec elle, ce qu'annonce la pensée de Nietzsche, c'est la fin de son meurtrier; c'est l'éclatement du visage de l'homme dans le rire, et le retour des masques; c'est la dispersion de la profonde coulée du temps par laquelle il se sentait porté et dont il soupçonnait la pressoin dans l 'être même des choses; c'est l'identité du Retour du Même et de l'absolue dispersion de l'homme. Pendant tout le XIXe siècle, la fin de la philosophie et la promesse d'une culture prochaine ne faisaient sans doute qu'une seule et même chose avec la pensée de la finitude et l'apparition de l'homme dans le savoir; de nos jours, le fait que la philosophie soit toujours et encore en train de finir et le fait qu'en elle peut-être, mais plus encore en dehors d'elle et contre elle, dans la littérature comme dans la réflexion formelle, la question du langage se pose, prouvent sans doute que l'homme est en train de disparaître.

C'est que toute l'épistémè moderne - celle qui s'est formée vers la fin du XVIIIe siècle et sert encore de sol positif à notre savoir, celle qui a constitué le mode d'être singulier de l'homme et la possibilité de le connaître empiriquement - toute cette épistémè était liée à la disparition du Discours et de son règne monotone, au glissement du langage du côté de l'objectivité et à sa réapparition multiple. Si ce même langage surgit maintenant avec de plus en plus d'insistance en une unité que nous devons mais que nous ne pouvons pas encore penser, n est-ce pas le signe que toute cette configuration va maintenant basculer, et que l'homme est en train de périr à mesure que brille plus fort à notre horizon l'être du langage? L'homme s'étant constitué quand le langage était voué à la dispersion, ne va-t-il pas être dispersé quand le langage se rassemble? Et si cela était vrai, ne serait-ce pas une erreur - une erreur profonde puisqu'elle nous cacherait ce qu'il faut penser maintenant - d'interpréter l'expérience actuelle comme une application des formes du langage à l'ordre de l'humain? Ne faudrait-il pas plutôt renoncer à penser l'homme, ou, pour être plus rigoureux, penser au plus près cette disparition de l'homme - et le sol de possibilité de toutes les sciences de l'homme - dans sa corrélation avec notre souci du langage? Ne faut-il pas admettre que, le langage étant là de nouveau, l'homme va revenir à cette inexistence sereine où l'avait maintenu jadis l'unité impérieuse du Discours? L'homme avait été une figure entre deux modes d'être du langage; ou plutôt, il ne s'est constitué que dans le temps où le langage, après avoir été logé à l'intérieur de la représentation et comme dissous en elle, ne s'en est libéré qu'en se morcelant: l'homme a composé sa propre figure dans les interstices d'un langage en fragments. Bien sûr, ce ne sont pas là des affirmations, tout au plus des questions auxquelles il n'est pas possible de répondre; il faut les laisser en suspens la où elles se posent en sachant seulement que la possibilité de les poser ouvre sans doute sur une pensée future.

VI

Une chose en tout cas est certaine: c'est que l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. En prenant une chronologie relativement courte et un découpage géographique restreint-la culture européenne depuis le XVIe siècle - on peut être sûr que l'homme y est une invention récente. Ce n'est pas autour de lui et de ses secrets que, longtemps, obscurément, le savoir a rôdé. En fait, parmi toutes les mutations qui ont affecté le savoir des choses et de leur ordre, le savoir des identités, des différences, des caractères, des équivalences, des mots, - bref au milieu de tous les épisodes de cette profonde histoire du Même - un seul, celui qui a commencé il y a un siècle et demi et qui peut-être est en train de se clore, a laissé apparaître la figure de l'homme. Et ce n'était point là libération d'une vieille inquiétude, passage à la conscience lumineuse d'un souci millénaire, accès à l'objectivité de ce qui longtemps était resté pris dans des croyances ou dans des philosophies: c'était l'effet d'un changement dans les dispositions fondamentales du savoir. L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité, mais dont nous ne connaissons pour l'instant encore ni la forme ni la promesse, elles basculaient, comme le fit au tournant du XVIIIe siècle le sol de la pensée classique, - alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable.

1. Les problèmes de méthode posés par une telle «archéologie» seront examinés dans un prochain ouvrage.

1. P. Grégoire, Syntaxeon artis mirabilis (Cologne, 1610), p. 28.

1. G. Porta, La Physionomie humaine (trad. française, 1655), p. I.

2. U. Aldrovandi, Monstrorum historia (Bononiae. 1647), p. 663.

1. T. Campanella, Realis philosophia (Francfort, 1623), p. 98.

2. G. Porta, Magie naturelle (trad. française, Rouen, 1650), p. 22.

3. U. Aldrovandi, Monstrorum historia, p. 3.

1. Paracelse, Liber Paramirum (trad. Grillot de Givry, Paris, 1913), p. 3.

2. Crollius, Traité des signatures (trad. française, Lyon, 1624), p. 18.

1. Paracelse, loc. cit.

1. Césalpin, De plantis libri XVI (1583).

2. Crollius, Traité des signatures, p. 88.

3. P. Belon, Histoire de la nature des oiseaux (Paris, 1555), p. 37.

1. Aldrovandi, Monstrorum historia, p, 4.

2. Crollius, Traité des signatures, p. 87.

3. G. Porta, Magie naturelle, p. 72.

1. G. Porta, Magie naturelle, p. 72.

2. J. Cardan, De la subtilité (trad. française, Paris, 1656), p. 154.

1. S. G. S., Annotations au Grand Miroir du Monde de Duchesne, p. 498.

1. Paracelse, Die 9 Bücher der Natura Rerum (oeuvres, éd. Suhdorff, t. IX, p. 393).

2. Crollius, Traité des signatures, p. 4.

1. Crollius, Traité des signatures, p. 6.

2. Id., ibid., p. 6.

3. Id., ibid., p. 33.

4. Id., ibid., p. 33-34.

1. J. Cardan, Métoposcopie (éd. de 1658), p. III-VIII.

2. Bacon, Histoire naturelle (trad. française 1631), p. 221.

1. Paracelse, Archidoxis magica (trad. française, 1909), p. 21-23.

1. T. Campanella, De sensu rerum et magia (Francfort, 1620).

1. P. Ramus, Grammaire (Paris, 1572), p. 3 et p. 125-128.

1. Claude Duret, Trésor de l'histoire des langues (Cologne, 1613), p. 40.

1. Duret, loc. cit.

2. Gesner, dans Mithridates, cite évidemment, mais à titre d'exception les onomatopées (2e éd. Tiguri, 1610, p. 3-4).

1. Sauf pour les langues, puisque l'alphabet est le matériau du langage.

Cf le chapitre II du Mithridates de Gesner. La première encyclopédie alphabétique est le Grand Dictionnaire historique de Moreri (1674).

2. La Croix du Maine, Les cents Buffets pour dresser une bibliothèque parfaite (1583). 3. Blaise de Vigenère, Traité dès chiffres (Paris, 1587), p. 1 et 2. Claude Duret, Trésor de l'histoire dès longues, p. 19 et 20.

1. Montaigne, Essais, liv. III, chap. XIII.

1. Descartes, Oeuvres philosophiques (Paris, 1963), t. I, p. 77.

1. F. Bacon, Novum organum (trad., Paris, 1847), liv. I, p. III et 119, " 45 et 55.

2. Descartes, Regulae, XIV, p. 168.

3. Ibid., XIV, p. 168.

1. Ibid, p. 182.

2. Ibid, VI, p. 102; VII, p. 109.

1. Regulae, XIV, p. 182.

2. Ibid., VI, p. 103.

1. Regulae, VII, p. 110.

1. Regulae, III, p. 86.

1. Logique de Port-Royal, Ire partie, chap. IV.

1 Berkeley, Essai d'une nouvelle théorie de la vision (Oeuvres choisies, trad. Leroy, Paris, 1944, t. I, p. 163-164).

1. Berkeley, Principes de la connaissance humaine (Oeuvres choisies, t. I, p. 267).

1. Condillac, Essai sur l'origine des connaissances humaines (Oeuvres, Paris, 1798, t. I, p. 188-208).

1. Condillac, Essai sur l'origine des connaissances humaines, p. 75.

1. Logique de Port-Royal, Ire partie, chap. IV.

2. Ibid.

1. Destutt de Tracy, élément d'Idéologie (Paris, an XI), t. II, p. I.

1. Hobbes, Logique (trad. Destutt de Tracy, Eléments d'idéologie, Paris, 1805, t. III, p. 599).

2. Hume, Essai sur la nature humaine (trad. Leroy, Paris, 1946), t. I, p. 75-80.

3. Merian, Réflexions philosophique sur la ressemblance (1767), p. 3 et 4.

1. Linné, Philosophie botanique,§ 155 et 256.

1. Hobbes, Logique, loc. cit., p. 607-609.

2. Locke, essai sur l'Entendement humain (trad. Coste, 2e éd., Amsterdam, 1729), p. 320-321.

3. Condillac, GRAMMAIRE (Oeuvres, t. V, p. 39-40).

4. Destutt de Tracy, Idéologie d'idéologie, t. I (Paris, an IX).

5. U. Domergue, Grammaire générale analytique (Paris, un VII), t. I, p. 10-11.

1. Condillac, Grammaire (Oeuvres, t. V, p. 338).

2. Abbé Sicard, Eléments de grammaire générale (3e éd., Paris, 1808), l. II, p. 113.

3. Cf. Destutt de Tracy, Eléments d'Idéologie, t. I p. 261-266.

4. Encyclopédie, article «Langue».

1. Condillac, Grammaire (Oeuvres, t. V, p. 4-5 et 67-73).

2. Adam Smith, Considérations sur l'origine et la formation des langues (trad. française 1860), p. 410.

1. Destutt de Tracy. Eléments d'Idéologie, préface, t. I, p. 2.

1. Ch. Bonnet, Contemplations de la nature (Oeuvres complètes, t. IV, p. 136, note).

2. Cf. Destutt de Tracy, Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques, t. III, p. 535.

3. D'Alembert, Discours préliminaire de l'Encyclopédie.

1. D1. Diderot, Article «Encyclopédie» de l'Encyclopédie, t. V, p. 637.

2. Rousseau, essai sur l'origine des Langues (Oeuvres, Paris, 1826, t. XIII, p. 220-221).

3, Cf Michaelis, De l'influence des opinions sur le langage (1759 ; trad. française, Paris, 1762) : on sait par le seul mot de doxa que les Grecs identifient la gloire et l'opinion ; et par l'expression das liebe Gewitter que les Germains croyaient aux vertus fécondantes de l'orage (p. 24 et 40).

estutt de Tracy, Eléments d'Idéologie, t. I, p. 24.

1. E. Guichard, Harmonie étymologique (1606). Cf. des classifications de même type dans Scaliger (Diatribe de Europaeorum linguis) ou Wilkins, An essay towards real character (Londres, 1668), p. 3 sq.

2. Le Blan, Théorie nouvelle de la parole (Paris, 1750). Le latin n'aurait transmis à l'italien, à l'espagnol et au français que «l'héritage de quelques mots».

3. Abbé Girard, Les Vrais Principes de la langue française (Paris, 1747), t. I, p. 22-25.

1. Sur ce problème et les discussions qu'il a soulevées, cf. Bauzée, Grammaire générale (Paris, 1767) ; abbé Batteux, Nouvel examen du préjugé de l'inversion (Paris, 1767) ; abbé d'Olivet, Remarques sur la langue française (Paris, 1771).

2. Abbé Pluche, La Mécanique des langues (rééd. de 1811), p. 26.

3. Id., ibid., p. 23.

1. Cf., par exemple, Buffer, Grammaire française (Paris, 1723, nouvelle édition). C'est pourquoi, à la fin du XVIIIe, on préférera l'expression «grammaire philosophique» à celle de grammaire générale, qui «serait celle de toutes les langues» ; D. Thiébault, Grammaire philosophique (Paris, 1802), t. I, p. 6 et

manière dont les mots désignent ce qu'ils disent, d'abord dans leur valeur primitive (théorie de l'origine et de la racine)

1. Destutt de Tracy, Eléments d'Idéologie, t. II, p. 87.

2. J. Itard, Rapport sur les nouveaux développements de Victor de l'Aveyron (1806). Réédition in 1. Malson, Les Enfants sauvages (Paris, 1964), p, 209.

1. Destutt de Tracy, Eléments d'Idéologie, t II, p. 60.

2. U. Domergue, Grammaire générale analytique, p. 34.

3. Hobbes, Logique, loc. cit., p. 620.

4. Adam Smith, Considérations sur l'origine et la formation des langues, p. 421.

1. Logique de Port-Royal, p, 106-107.

2. Condillac, Grammaire, p. 115,

3. Logique de Port-Royal, p. 107. - Cf. Condillac, Grammaire p. 132-134. Dans L'Origine des connaissances, l'histoire du verbe est analysée de façon un peu différente, mais non sa fonction. - D. Thiébault, Grammaire philosophique (Paris, 1802), t. I, p. 216.

1. Cf. Logique de Port-Royal, p. 107 et Abbé Girard, Les Vrais Principes de la langue française, p. 56.

2. Bauzée, Grammaire générale, I, p. 426 et sq.

3. Condillac, Grammaire, p. 185-186.

1. Destutt de Tracy, Eléments d'Idéologie, t. Il, p. 64.

1. U. Domergue, Grammaire générale analytique, p. 11.

2. Condillac, Grammaire, p. 152.

3. Id., ibid., p. 155.

4. Id., ibid., p. 153. Cf. également A. Smith, Considérations sur l'origine et la formation des langues, p. 406-410.

1. A. Smith, loc. cit., p. 410.

2. Logique de Port-Royal, p. 101.

1. Logique de Port-Royal, p. 59-60.

2. Ibid., p, 101.

3. Duclos, Commentaire à la Grammaire de Port-Royal (Paris, 1754), p. 213.

4. J. -D. Lemercier, Lettre sur la possibilité de faire de la grammaire un Art-Science (Paris, 1806), p. 63-65.

1. Harris, Hermès, p. 30-31 (cf, aussi A. Smith, Considérations sur l'origine des langues, p. 408-409).

2. Id., ibid., p. 57.

3. A. Smith, Considérations sur l'origine des langues, p. 430-431.

1. Bauzée (Grammaire générale) emploie pour la première fois le terme de «complément».

2. Logique de Port-Royal, p. 117 et sq.

3. Abbé Sicard, Eléments de la grammaire générale, t. II, p. 2.

4. Sylvestre de Saci, Principes de grammaire générale (1799). Cf. aussi U. Domergue, Grammaire générale analytique, p. 29-30.

5. Cf. par exemple abbé Girard, Les Vrais Principes de la langue française (Paris, 1747), p. 82-83.

1. Logique de Port-Royal, p. 59.

2. Batteux, Nouvel examen du préjugé de l'inversion, p. 23-24.

3. Id., ibid., p. 24-28.

4. Le Bel, Anatomie de la langue latine (Paris, 1764), p. 24.

5. Id., ibid., p. 8.

1. p. Thiébault, Grammaire philosophique (Paris, 1802), p. 172-173.

2. Court de Gébelin, Histoire naturelle de la parole (ed. 1816), p. 98-104.

3. Rousseau, Essai sur l'origine des langues (Oeuvres, éd. 1826, t, xIII, p. 144-151 et 188-192).

1. Condillac, Grammaire, p. 8.

2. Toutes les parties du discours ne seraient alors que les fragments décomposés et combinés de cette interjection initiale (Destutt de Tracy, Eléments d'idéologie, t. II, p. 75).

1. Condillac, Grammaire, p. 10.

1. Rousseau, Discours sur l'origine de l'inégalité (cf. Condillac, Grammaire, p. 27, n. l).

2. Condillac, Grammaire, p. 11-12.

1. De Brosses, Traité de la formation mécanique des langues (Paris, 1765), p. 9.

2. Abbé Copineau, Essai synthétique sur l'origine et la formation des langues (Paris, 1774), p. 34-35.

3. De Brosses, Traité de la formation mécanique des langues, p. 16-18.

4. Id., ibid., t. I, p. 14.

5. Bergier, Les Eléments primitifs des langues (Paris. 1764), p. 7-8.

1. De Brosses, Traité de la formation mécanique des langues, t. I, p. 18.

2. Id., ibid., p. II, p. 490-499.

3. Id., ibid., t, I, préface, p. 1.

1. Cf. surtout Turgot, article «Etymologie» de l'Encyclopédie.

2. Ce sont, avec quelques variantes, accessoires, les seules lois de variations phonétiques reconnues par De Brosses (De la formation mécanique des langues, p. 108-123, Bergier (Eléments primitifs des langues, p. 45-62), Court de Gébelin (Histoire naturelle de la parole, p. 59-64), Turgot (Article «Etymologie»).

3. Turgot, article «Etymologie» de l'Encyclopédie, Cf. De Brosses, p. 420.

1. De Brosses, Traité de la formation mécanique des langues, T. I, p. 66-67.

2. Turgot, article «Etymologie» de l'Encyclopédie.

3. Duclos, Remarques sur la grammaire générale, p. 43-44.

4. Destutt de Tracy Eléments d'Idéologie, II, p. 307-312.

5. Warburton, Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens (traduction française, Paris, 1744), p. 15.

1. Warburton, Essais sur les hiéroglyphes des Egyptiens, p. 9-23.

1. Destutt de Tracy, Eléments d'Idéologie, t. II, p. 264-300.

2. Volney, Les Ruines (Paris 1791), chap. XIV.

3. Condillac, Grammaire, chap. 2.

4. Adam Smith, Considérations sur l'origine et la formation des langues, p. 424.

1. Turgot, Tableau des progrès successifs de l'esprit humain, 1750 (Oeuvres, éd. Schelle, p. 215).

2. Condillac, Essai sur l'origine des connaissances (Oeuvres, t. I), p. 75-87.

3. Du Marsais, Traité des tropes (édition de 1811), p. 150-151.

1. Du Marsais, Traité des tropes, p. 2.

2. Rousseau, Essai sur l'origine des langues, p. 152-153.

3. De Brosses, Traité de la prononciation mécanique, p. 267.

1. J. Ray, en 1686, écrit encore une Historia plantarum generalis.

1. Jonston, Historia naturalis de quadripedidus (Amsterdam, 1657), p. 1-11.

1. Diderot, Lettre sur les aveugles. Cf. Linné: «On doit rejeter... toutes notes accidentelles qui n'existent dans la Plante ni pour l'oeil, ni pour le tact» (Philosophie botanique, p. 258).

1. Linné, Systema naturae, p. 214. Sur l'utilité limitée du microscope, cf. ibid., p. 220-221.

2. Tournefort, Isagoge in rem herbariam (1719), traduction in Becker-Tournefort (Paris, 1956), p. 295. Buffon reproche à la méthode linnéenne de reposer sur des caractères si ténus qu'elle oblige à utiliser le microscope. D'un naturaliste à l'autre, le reproche de se servir d'un instrument d'optique a valeur d'objection théorique.

3. Linné, Philosophie botanique, § 299.

4. Id., ibid., § 167, cf. aussi 327.

1. Tournefort, Eléments de botanique, p. 558.

2. Linné, Philosophie botanique, § 299.

3. Linné (Philosophie botanique, § 331) énumère les parties du corps humain qui peuvent servir d'archétypes, soit pour les dimensions, soit surtout pour les formes: cheveux, ongles, pouces, palmes, œil, oreilles, doigt, nombril, pénis, vulve, mamelle.

4. Id., ibid., 328-329.

1. Buffon, Manière de traiter l'histoire naturelle (Oeuvres complètes, t. I, p. 21).

1. Adanson, Famille des plantes, I, préface, p. CCI

1. Boissier de Sauvages, Nosologie méthodique (trad. française, Lyon, 1772), t. I, p. 91-92.

1. Linné, Philosophie botanique, § 258.

2. Tournefort, Eléments de botanique, p. 1-2.

1. Linné, Philosophie botanique, § 192.

2. Linné, Philosophie botanique, § 198.

1. Linné, Systema naturae, § 12.

2. Linné, Philosophie botanique, § 77.

3. Linné, Systema naturae, § 12.

4. "Le caractère naturel de l'espèce est la description" (Linné, Philosophie botanique, § 193.)
5. Tournefort, Eléments de botanique, p. 27.
6. Linné, Philosophie botanique, § 167.
1. Linné, Système sexuel des végétaux, p. 21.
2. Linné, Philosophie botanique, § 212.
3. Id., ibid., § 284.
4. Id., ibid., § 151. - Ces deux fonctions, qui sont garanties par le caractère, correspondent exactement aux fonctions de désignation et de dérivation qui sont assurées, dans le langage, par le nom commun.
5. Adanson, Histoire naturelle du Sénégal (Paris, 1757).
1. Adanson, Cours d'histoire naturelle, 1772 (édition de 1845), p. 17.
2. Adanson, Familles des plantes (Paris, 1763).
1. Adanson, Familles des plantes, t. I, préface.
2. Linné, Philosophie botanique, § 105.
3. Id., ibid., § 94.
1. Cf. P. Belon, Histoire de la nature des oiseaux.
1. Cf. supra, p. 142.
1. Linné, Philosophie botanique, § 156.
2. Id., ibid., § 169.
1. Buffon, Discours sur la manière de traiter l'histoire naturelle (Oeuvres complètes, t. I, p. 36 et 39).
2. Ch. Bonnet, Contemplation de la nature, Ire partie (Oeuvres complètes, t. IV, p. 35-36).
1. Linné, Philosophie botanique.
2. Adanson. Cours d'histoire naturelle, 1772 (éd. Paris, 1845), p. 4-5.
3. Buffon, Histoire de la Terre.
1. Ch. Bonnet, Palingénésie philosophique (Oeuvres, t. VII, p. 122.)
2. Ch. Bonnet, Contemplation de la nature, chap. XX, p. 130-138.
3. Buffon, Histoire naturelle des Oiseaux (1770), t. I, p. 396.
4. Pallas, Elenchus Zoophytorum (1786).
5. J. Hermann, Tabulae affinitatun animalium (Strasbourg, 1783), p. 24.
1. Ch. Bonnet, Palingénésie philosophique (Oeuvres complètes, t. VII, p. 149-150).
2. Ch. Bonnet (Oeuvres complètes, t. III, p. 173) cite une lettre de Leibniz à Herman sur la chaîne des êtres.
3. Ch. Bonnet, Palingénésie philosophique (Oeuvres complètes, t. VII p. 193).

1. Benoît de Maillet, Telliamed ou les entretiens d’un philosophe chinois avec un missionnaire français (Amsterdam, 1748), p. 142.

1. Maupertuis, Essai sur la formation des corps organisés (Berlin, 1754), p. 41.

1. J. -B. Robinet, De la nature (3e éd., 1766), p. 25-28.

2. J. -B. Robinet, Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être (Paris, 1768), p. 4-5.

3. Id., ibid., p. 198.

1. Sur l’inexistence de la notion biologique de «milieu» au XVIIIe siècle, Cf. G. Canguilhem, La Connaissance de la vie (Paris, 2 éd., 1965), p. 129-154.

2. J. -B. Robinet, Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l’être, p. 19.

1. Linné, Systema naturae (1766), p. 13.

1. Cf., par exemple, Linné, Systema naturae (1756), p. 215.

2. Linné Philosophie botanique, § 133. Cf. aussi Système sexuel des végétaux, p. 1.

3. Bonnet admettait une division quadripartite dans la nature: êtres bruts inorganisés, êtres organisés inanimés (végétaux), êtres organisés animés (animaux), êtres organisés animés et raisonnables (hommes). Cf. Contemplation de la nature, IIe partie, chap. I.

4. Linné, Systema naturae, p. 215.

1. Hume, Essai sur la nature humaine (trad. Leroy), t. I, p. 80 et 239 sq.

1. Copernic, Discours sur la frappe des monnaies (in J. -Y. Le Branchu, Ecrits notables sur la monnaie, Paris, 1934, I, p. 15).

1. Anonyme, Compendieux ou bref examen de quelques plaintes (in J.-Y. Le Branchu, op. cit., II, p. 117).

2. Id., ibid. p. 155.

1. Gresham, Avis de Sir Th. Gresham (in J.-Y. Le Branchu, op. cit., t. II, p. 7 et 11).

2. Copernic, Discours sur la frappe des monnaies, loc. cit., I, p. 12.

3. Compendieux, loc. cit., II, p. 156.

4. Malestroit, Le Paradoxe sur le fait des monnaies (Paris, 1566).

1. Bodin, La Réponse aux paradoxes de M. de Malestroit (1568).

1. Davanzatti, Leçon sur les monnaies (in J. -Y. Le Branchu, op. cit., p. 230-231).

1. Davanzatti, Leçon sur les monnaies, p. 231.

1. Cf. encore au début du XVIIe siècle cette proposition d'Antoine de La Pierre: «La valeur essentielle des espèces des monnaies d'or et d'argent est fondée sur la matière précieuse qu'elles contiennent» (De la nécessité du pèsement) (s. l. n. d.).

1. Scipion de Grammont, Le Denier royal, traité curieux de l'or et de l'argent (Paris, 1620), p. 48.

2. Id., ibid., p. 13-14.

1. Scipion de Grammont, Le Denier royal, traité curieux de l'or et de l'argent (Paris, 1620), p. 46-47.

2. Id., ibid., p. 14.

3. Schroeder, Fürstliche Schatz und Rentkammer, p. 111. Montanari, Della moneta, p. 35.

4. Bouteroue, Recherches curieuses des monnaies de France (Paris, 1666), p. 8.

5. Josuah Gee, Considérations sur le commerce (trad. 1749), p. 13.

1. N. Barbon, A discourse concerning coining the new money ligther (Londres, 1696), non paginé.

2. Dumoulin (cité par Gonnard, Histoire des théories monétaires, I, p. 173).

1. Clément, Lettres, instructions et mémoires de Colbert, t. VII, p. 239.

2. Id., ibid., p. 284. Cf. aussi Bouteroue, Recherches curieuses, p. 10-11.

3. J. Becher, Politischer Diskurs (1668).

4. Th. Mun, England Treasure by foreing trade (1664), chap. II.

5. Scipion de Grammont, Le Denier royal, p. 116-119.

1. Horneck, Oesterreich über alles, wenn es will (1684), p. 8 et 188.

2. Cf. Davanzatti, Leçon sur la monnaie (cité par J. -Y. Le Branchu, op. cit., t. II, p. 230).

3. Th. Hobbes, Leviathan (éd. 1904, Cambridge), p. 179-180.

1. Terrasson, Trois lettres sur le nouveau système des finances (Paris, 1720).

2. Dutot, Réflexions sur le commerce et les finances (Paris, 1738).

3. Montesquieu, L'Esprit des lois, liv. XXII, chap. II.

4. Encyclopédie, article «Monnaie».

5. Paris-Duverney, Examen des réflexions politiques sur les finances (La Haye, 1740).

6. D'Aguesseau, Considérations sur la monnaie, 1718 (Oeuvres Paris, 1777, t. X).

7. Melon, Essai politique sur le commerce (Paris, 1734).

8. Graslin, Essai analytique sur les richesses (Londres, 1767).

1. Vaughan, A discourse of coin and coinage (Londres, 1675), p. 1. Locke, Considerations of the lowering of interests (Works, Londres, 1801, t. V, p. 21-23.

2. Melon, Essai politique sur le commerce (in Daire, Economistes et financiers du XVIIIe siècle, p. 761).

3. Dutot, Réflexions sur le commerce et les finances, ibid,. p. 905-906.

4. Véron de Fortbonnais, Eléments de commerce, t. II, p. 91. Cf. aussi Recherches et considérations sur les richesses de la France, II, p. 582.

5. Le Trosne, De l'intérêt social (in Daire, Les Physiocrates, p. 908).

1. Law, Considérations sur le numéraire (in Daire, Economistes et financiers du XVIIIe siècle, p. 519).

2. Turgot, Seconde lettre à l'abbé de Cice, 1749 (Oeuvres, éd. Schelle, t. I, p. 146-147).

3. Law, Considérations sur le numéraire, p. 472 sq.

1. Locke, Considerations of lowering of interests, p. 73.

1. Montesquieu, L'Esprit des lois, liv. XXII, chap. VII.

2. Graslin, Essai analytique sur les richesses, p. 54-55.

1. Cantillon, Essai sur la nature du commerce en général (édition de 1952), p. 73.

2. Id., ibid., p. 68-69.

3. Id., ibid. Petty donnait la proportion analogue d'1/10 (Anatomie politique de l'Irlande).

1. Cantillon, loc. cit., p. 76.

2. Dutot, Réflexions sur le commerce et les finances, p. 862 et 906.

3. Cf. Véron de Fortbonnais, Eléments du commerce, t. I, p. 45, et surtout Tucker, Questions importantes sur le commerce (trad. Turgot, Oeuvres, I. p. 335).

1. Hume, De la circulation monétaire (Oeuvres économiques trad. française, p. 29-30).

2. Véron de Fortbonnais, dans les Eléments du commerce (t. I, p. 51-52), donne les huit règles fondamentales du commerce anglais.

1. Quesnay, article «Hommes» (in Daire, Les Physiocrates, p. 42).

2. Mercier de La Rivière, L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques (in Daire, les Physiocrates, p. 709).

3. «En les considérant comme des richesses commerçables, le blé, le fer, le vitriol, le diamant sont également des richesses don la valeur ne consiste que dans le prix» (Quesnay, article «Hommes», loc. cit., p. 138).

4. Dupont de Nemours, Réponse demandée, p. 16.

5. Saint-Péravy, Journal d'agriculture, décembre 1765.

1. Saint-Péravy, Journal d'agriculture, décembre 1765.

2. Maximes de gouvernement (in Daire, op. cit., p. 289).

1. Turgot, Réflexions sur la formation des richesses, § 6.

2. Maximes de gouvernement (in Daire, op. cit., p. 289).

3. Mirabeau, Philosophie rurale, p. 56.

4. Id., ibid., p. 8.

5. Dupont de Nemours, Journal agricole, mai 1766.

1. Mirabeau, Philosophie rurale, p. 37.

2. Id., ibid., p. 33.

1. Cantillon, Essai sur le commerce en général, p. 68, 69 et 73.

1. Condillac, Le Commerce et le gouvernement (Oeuvres, t. IV, p. 10).

2. Turgot, Valeur et monnaie (Oeuvres complètes, éd. Schelle, t. III, p. 91-92).

3. Condillac, Le Commerce et le gouvernement (Oeuvres, t. IV, p. 28).

1. Turgot, Valeur et monnaie (Oeuvres, t. III, p. 91-93).

1. Graslin, Essai analytique sur la richesse, p. 33.

2. Id., ibid., p. 45.

3. Hume, De la circulation monétaire (Oeuvre économique, p. 41).

4. Graslin entend par besoin «la nécessité, l'utilité, le goût et l'agrément» (Essai analytique sur la richesse, p. 24).

5. Graslin, op. cit.. p. 36.

1. cf. schéma, p. 225.

1. Descartes, Lettre à Mersenne, 20 novembre 1629 (A. T., I, p. 76).

1. A. Smith, Recherches sur la richesse des nations (trad. française, Paris, 1843), p. 1.

2. Id., ibid., p. 38.

3. Cantillon, Essai sur le commerce en général, p. 17-18.

1. Adam Smith, Recherches sur la richesse des nations, p. 38.

2. Id., ibid., p. 42.

1. Adam Smith, loc. cit., p. 7-8.

2. Id., ibid., p. 22-23.

1. A.-L. de Jussieu, Genera plantarum, p. XVIII.

2. Vicq d'Azyr, Système anatomique des quadrupèdes, 1792, Discours préliminaire, p. LXXXVII.

I. G. Cuvier, Tableau élémentaire de l'histoire naturelle, Paris, an VI, p. 20-21.

2. Storr, Prodromus methodi mammalium (Tübingen, 1780) p. 7-20.

1. Lamarck, Système des animaux sans vertèbres (Paris, 1801), p. 143-144.

2. Ph. Pinel, Nouvelle méthode de classification des quadrumanes (Actes de la Société d'histoire naturelle. t. I, p. 52, cité in Daudin, Les Classes zoologiques, p. 18).

1. Lamarck, La Flore française (Paris, 1778), Discours préliminaire, p. XC-CII.

2. Linné, Système sexuel des végétaux (trad. française, Paris, an VI), p. 1.

3. Bonnet, Contemplation de la nature (Oeuvres complètes, t. IV, p. 40).

1. Lamarck, La Flore française, p. 1-2.

2. Vicq d'Azyr, Premiers discours anatomiques, 1786 p. 17-18.

1. Lamarck, Mémoires de physique et d'histoire naturelle (année 1797), p. 248.

1. Bachmeister, Idea et desideria de colligendis linguarum specimenibus (Pétrograd, 1773); Güldenstadt, Voyage dans le Caucase.

2. La seconde édition en quatre volumes paraît en 1790-1791.

3. F. Adelung, Mithridates (4 vol., Berlin, 1806-1817).

1. R.-P. Coeurdoux, Mémoires de l'Académie des inscriptions, t. XLIX, p. 647-697.

2. W. Jones, Works (Londres 1807, 13 vol.).

1. Helwag, De formatione loquelae (1781).

1. Lord Monboddo, Ancient metaphysics, vol. IV, p. 326.

1. Destutt de Tracy, Eléments d'Idéologie, 1, p. 33-35.

2. Id., ibid., préface, p. 1.

1. Ricardo, Oeuvres complètes (trad. française, Paris, 1882), p. 5.

1. Ricardo, loc. cit., p. 3.

2. Id., ibid., p. 24.

1. Ricardo, loc. cit., p. 12.

1. Cf. sur Cuvier, l'étude remarquable de Daudin, Les Classes zoologiques (Paris, 1930).

1. Cité par Th. Cahn, La Vie et l'oeuvre d'E. Geoffroy Saint-Hilaire (Paris, 1962), p. 138.

2. G. Cuvier, Leçons d'anatomie comparée, t. I, p. 63-44.

1. G. Cuvier, Leçons d'anatomie comparée, t I, p 34-35

2. G. Cuver, Rapport historique sur l'état des sciences naturelles, p 330.

1. G. Cuvier, Leçons d'anatomie comparée, t. 1, p. 55.

2. G, Cuvier, Second mémoire sur les animaux à sang blanc (Magasin encyclopédique, II, p. 441).

1. G. Cuvier, Second mémoire sur les animaux à sang blanc, 1795 (Magasin encyclopédique, II, p. 441).

2. G. Cuvier, Leçons d'anatomie comparée, t. III, p. 4-5.

3. G. Cuvier, Sur un nouveau rapprochement à établir (Annales du Muséum, t. XIX, p. 76).

4. Id., ibid.

1. G. Cuvier, Second mémoire sur les animaux à sang blanc (loc. cit.).

1. Sur ce refus du microscope, qui est le même chez Cuvier et chez les anatomo-pathologistes, cf. Leçons d'anatomie comparée, t. V, p. 180, et Le Règne animal, t. I, p. XXVIII.

2. G. Cuvier, Le Règne animal distribué d'après son organisation, t. I, p. XIV.

1. G. Cuvier, Lettre à Hartmann, citée par Daudin, Les Classes zoologiques, t. II, p. 20, n. 1.

2. G. Cuvier, Rapport historique sur les sciences naturelles, p. 329-330.

3. G. Cuvier, Tableau élémentaire, p, 6 sq.

1. G. Cuvier, Leçons d'anatomie comparée, t. I, p. 59.

2. G. Cuvier, Mémoire sur les céphalopodes (1817), p. 42-43.

3. G. Cuvier, Tableau élémentaire d'histoire naturelle, p. 84-85.

4. G. Cuvier, Leçons d'anatomie comparée, t. I, p. 60.

1. G. Cuvier, Histoire des poissons (Paris, 1828), t. 1, p. 669,

1. G. Cuvier, Leçons d'anatomie comparée, t. 1, p, 4-5.

1. G. Cuvier, Cours d'anatomie pathologique, t. 1, p. 6.

1. Fr. Schlegel, La langue et la philosophie des Indiens (trad. française, Paris, 1837), p. 35.

1. Fr. Schlegel, Essai sur la langue et la philosophie des Indiens (trad. française, Paris, 1837), p. 57.

2. Id., ibid. p. 56.

3.- Id., ibid., p. 47.

1, Bopp, Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache, p, 147,

2. J. Horne Tooke, Paroles volantes (Londres, 1798).

1. On a fait souvent reproche à Grimm d'avoir confondu lettres et sons (il analyse Schrift en huit éléments parce qu'il divise t en p et en h). Tant il était difficile de traiter le langage comme pur élément sonore.

2. J. Grimm, Deutsche Grammatik (26 éd., 1822), t. I, p. 5. Ces analyses ne se trouvent pas dans la première édition (1818).

3. Id., ibid., p. 5.

1. Bopp, Grammaire comparée (trad. française, Paris, 1866), p. 1, note.

2. J. Grimm, L'Origine du langage (trad. française, Paris, 1859), p. 7

1 J. Grimm, L'Origine du langage, p. 37. Cf. aussi Deutsche Grammatik, 1, p. 588.

2. J. Grimm, L'Origine du langage, p. 41

3 Bopp, Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache.

1. Bopp, loc. cit., p. 147 sq.

2. J. Grimm, L'Origine du langage, p. 89.

1. J. Grimm, L'Origine du langage, p. 50.

1. Fr. Schlegel, Essai sur la langue et la philosophie des Indiens, p. 11.

1. Fr. Schlegel, Essai sur la langue et la philosophie des Indiens, p. 12.

1. cf. supra, p. 131.

1. Cf. G. Cuvier, Rapport historique sur les progrès des sciences naturelles, p. 4.

1. Nietzsche, Le Crépuscule des idoles (trad. française, 1911), p. 130.

1. Nietzsche, Généalogie de la morale, 1, 5.

1. Cf. supra, p. 131.

1. Cf. supra, p. 308.

1, Kant, Logik (Werke, éd. Cassirer, t. VIII, p. 343).